مبادئ

نظام الحكم في الإسلام

دكتـــور
فؤاد محمد النادى
أستاذ القانون العام بجامعة الأزهر

دار المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

مبادئ نظام الحكم في الإسلام

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م

كلية شرطة - دبى

الطبعة الثانية

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م

دار المنار للنشر والتوزيع

دار المنار

للطبع والنشر والتوزيع

٩ش حسن العدوى - ميدان الحسين - القاهرة ت : ٥٩١٥٠٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــــديم

صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور / **على جمعـــة**

مفتى الديار المصرية

الحمـد لله رب العـالمين، والصـلاة والسـلام على سـيدنا محـمـد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعـــــد....

فـإن الإسـلام دين خـاتم، أراده الله أن يكون دين العـالمين إلى يوم الدين، فهو خطاب عالمى، أمته هى كل البشر، بتجاوز الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وهذا الخطاب العالمى وحتى يوفى بعالميته فإنه يشـمل كل المجـالات والتى منهـا المجـال السـيـاسى ومنه نظام الحكم، والسـياسـة هى رعـاية شئـون الأمـة فى داخلهـا وخـارجـهـا، ومن أعظم عناصر تلك الرعـاية الداخليـة نظام الحكم، والإسـلام فى نظام حكمـه يضع المبادئ العامة التى تحكمه ليكون قادراً على صفة العالمية وعلى صفة تجاوز الزمان والمكان وليكون صالحاً فى كل حال.

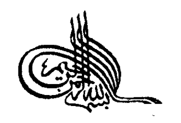
وبين أيدينـا اليـوم كـتـاب من أهم مـا ألف فى هـذا البـاب وأشـمل مـا جـمـع فيـه وأضبط مـا سطر حـوله ذلك أنه صـدر من عـالم جـمـع بين علـم الشـريعـة وعلـم القـانون فـأحـسـن الجـمـع وبين التـأصيل والمعـاصـرة فـأحـسـن العـرض وبين ثوابت الإسـلام وبيـان هـويتـه وبين المحـدثات فى

تطورها وجمع بين الكليات التى يندرج تحتها جزئيات لا تتناهى فى صورها وبين ضرب المثال لمزيد الإيضاح والبيان ذلك العالم الجليل الأستاذ الدكتور / فؤاد محمد النادى أستاذ القانون العام بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر العامرة وذلك المصنف هو **مبادئ نظام الحكم فى الإسلام** كتاب جامع مانع ندعو الله أن ينفع به فى طبعته الجديدة كما نفع به من قبل كثيراً من أجيال الباحثين الذى تتلمذوا على العلامة المؤلف وتخرجوا على يديه، وعسى الله أن يجعله فى ميزان حسناته يوم القيامة، وأن يجعله حصنا لرد كثير من الدعاوى الباطلة والنحل المفسدة إنه سميع قريب مجيب الدعاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

دكتور / **على جمعة**

مفتى الديار المصرية – عفا الله عنه



الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .... وبعد :

فبمناسبة طلب كلية شرطة دبي تدريس مادة (نظام الحكم في الإسلام) للطلبة الدارسين بدبلوم القانون العام ، فقد استقر وجداني على تحديد الملامح الرئيسية لنظام الحكم في الإسلام ، وبيان الذاتية الخاصة التي يتفرد بها هذا النظام على غيره من النظم ، والتي تعد المدخل الرئيسي لفهم الموضوعات التفصيلية التي تندرج فيه . والتي تناولناها بالتفصيل في موسوعتنا في الفقه السياسي الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام .

لذلك اخترت عنوانا لهذه الدراسة الموجزة "مبادئ نظام الحكم في الإسلام" على أن نتناول في هذه الدراسة التصور الإسلامي لفكرة الدولة الإسلامية التي أقامها "النبي"صلى الله عليه وسلم وبيان ما إذا كانت هذه الدولة تتطابق مع التصور الذي انتهى إليه فقهاء القانون الدستوري للدولة في الفقه المعاصر من عدمه ، ثم بيان طبيعة هذه الدولة ، ومصدر السيادة فيها ، وما يترتب على ذلك من ضرورة تسيُّد شرع الله بضرورة أن يخضع الحاكم والمحكوم وكافة السلطات الحاكمة لأحكام الشريعة الإسلامية وهو ما يؤدي إلى ضرورة بيان المشروعية الإسلامية وخصائصها . ثم نبين كيفية تحقق تسيّد شرع الله في الدول الإسلامية المعاصرة ، وهي التي أطلق عليها تقنين الشريعة الإسلامية ، ثم نبين دار الإسلام ووحدة الدولة الإسلامية ، وأخيرا كيفية تحقق تسيُّد شرع الله في الدول الإسلامية المعاصرة ، وهي التي أطلق عليها حركة تقنين الشريعة الإسلامية وهذه الموضوعات سوف نخصص لها الباب الأول من هذه الدراسة .

وإذا كان الإسلام يتيح للأمة الإسلامية حق إدارة شئونها ، إلا أن ذلك مقيد بإطار محدد ومحكم لا يجوز الخروج عليه ، وذلك لكون الدولة الإسلامية دولة "عقدية" مؤسسة على وحدة العقيدة وشيدت وفق رسالة الإسلام ، لذلك أقام الإسلام دولته على مجموعة من الركائز تحول دون استبداد السلطة أو الخروج على أحكام القانون الإسلامي فضلا عن أن هذه الركائز تكشف عن ذاتية النظام الإسلامي وتفرده وتجعل الربط بينه وبين النظم المعاصرة ضربا من الخطأ الموقع في الزلل ، وهذه الركائز هي الشورى والرقابة والمسئولية وهو ما سنتناوله في الباب الثاني من هذه الدراسة .

وإذا شيدت دولة الإسلام على النهج الذي أشرنا إليه ، والتزم الحكام بقواعد الإسلام وأحكامه ، فلا بد وأن تترتب مجموعة من الحقوق بين "الحاكم والمحكوم" ، أهمها للسلطة الحاكمة "الطاعة والنصرة" ، وإذا تجنب الحاكم ما أوجبه عليه الشارع وخرج عما توجبه خلافته للنبي صلى الله عليه وسلم ، فإلى جانب سقوط واجبي الطاعة والنصرة على الأمة ، فإنه يترتب على ذلك بطلان القرارات المخالفة للشريعة الإسلامية ، كما يمكن في بعض الحالات توقيع عقوبة العزل ، وهذه المسائل سنتناولها في الباب الثالث والأخير .

وعلى ذلك سوف نقسم دراستنا لمبادئ نظام الحكم في الإسلام للأبواب الآتية :

الباب الأول: التصور الإسلامي لفكرة الدولة الإسلامية .

الباب الثاني : في ركائز النظام السياسي الإسلامي .

الباب الثالث: بين الحكام والمحكومين .

والله أدعو أن يوفقنا ويسدد خطانا .

أ.د. فـــؤاد محمـــــــد النادي
أستاذ القانون العام بجامعة الازهر
والأستاذ الزائر بكلية شرطة دبي

تمهيد
في صعوبات دراسة نظام الحكم في الإسلام

لم يترك الفقه الإسلامي جانبا من جوانب الحياة إلا وكان له فيها نظريات محكمة ، تصل في دقتها وإحاطتها بالجانب الذي تنظمه مستوى تفوق فيه مثيلاتها في النظم الوضعية الحديثة ، بل وتضع كثيرا من الحلول التي لا تزال البشرية في حاجة إلى إجابة شافية لها في هذه النظم .

ونحن في أمس الحاجة اليوم لاستنباط العديد من القواعد والأحكام التي تنظم حياتنا من مصادر الشريعة الإسلامية المختلفة ، ذلك أن الأمة الإسلامية في حاجة إلى أن تقف من جديد على مناهجها بعد هذه الدوامة المريرة من الأزمات التي تهدر من حولها ، تحاول أن تعصف بها ، بعد أن تكالبت كل القوى المعادية للإسلام على النيل منها والتوسع على حسابها .

ومحاولة الوقوف على هذه المناهج ، لا بد وأن يتم بأسلوب جديد على ضوء دراسة مصادر الشريعة الإسلامية ذاتها ، ذلك أنه من الخطأ البيّن الاعتماد في استنباط الأحكام ، أو تقنينها ، في الشريعة الإسلامية على المناهج المستخدمة في النظم الوضعية لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى تخيلات وأغلاط في تكييف الدولة الإسلامية . كما يمكن أن يؤدي إلى مسخ المفاهيم والمصطلحات الإسلامية وذلك بربطها أو نسبتها إلى نظم تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية .

وسوف يتبين للقارئ في هذا المصنف أننا اعتمدنا على مصادر الشريعة الإسلامية ذاتها واستخدمنا أصول صناعتها في استخلاص القواعد والأحكام دون أن يكون من هدفنا محاولة تطويع أحكام الشريعة الإسلامية ، لكي تتفق أو تتشابه مع النظريات القانونية المختلفة ، وذلك لأن النظريات الإسلامية لن تزيد فضلا ولا كمالا إذا ما انتهينا إلى ذلك ، وإنما تستمد أصالة جوهرها ، ودقتها ، وإحاطتها ، بكافة أوجه

المجالات البشرية ، من صاحب الكمال المطلق ، الله عز وجل ، عن طريق ما شرعه من قواعد وأحكام ، بينتها على سبيل الحسم ، أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية ، سواء بنصوص محددة أو عن طريق الاجتهاد في الحدود والنطاق الذي رسمته قواعد الشريعة ذاتها.

كما لم نحاول من الناحية المقابلة تطويع أحكام القانون الوضعي لكي تتشابه مع ما انتهت إليه الشريعة الإسلامية لأن ذلك من شأنه أن يضفي شرفا على المشرع الوضعي لا يستحقه ، إلى جانب أنه لم يكن من أهداف المشرع الوضعي أن يحقق ما ابتغاه الشارع الإسلامي من غايات ومقاصد .

وإذا كانت بحوث الفقهاء ,فيما نطلق عليه -مجالات القانون الخاص- كثيرة ومتعددة ، ويجدها الدارس بيسر وسهولة في مختلف المذاهب الإسلامية على اختلاف مناهجها ، إلا أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بمجالات القانون العام في الفقه الإسلامي ، وعلى الأخص ميدان ومجالات "نظام الحكم في الإسلام" . فهو ميدان لم يتطرق إليه الفقهاء كثيراً وذلك لجملة من الصعوبات والعقبات لا يواجهها من يريد أن يطرق أي مجال آخر من مجالات الفقه الإسلامي ، وسوف نجمل هذه الصعوبات -التي أشار إليها العديد من الفقهاء- وذلك فيما يلي :

الصعوبة الأولى : أن نظام الحكم الإسلامي قد نحى عن التطبيق قبل أن ينحى غيره من جوانب التشريع الإسلامي ، ويرجع ذلك لكون أول مظاهر الإنحراف التي وقعت في الدولة الإسلامية ، وهي في أول نشأتها ، كان انحرافاً يتعلق بمسألة دستورية بحتة ، وذلك حينما نحيت القواعد والأحكام التي تتعلق باختيار الحكام ، وبتحديد نطاق اختصاصاتهم وسلطاتهم ، وما أدى ذلك إلى الإطاحة بقواعد الشورى والعدالة والمساواة التي أوجبها الإسلام ، وكان ذلك منذ اللحظة التي استولى فيها بنو أمية على مقاليد الحكم في الدولة الإسلامية والتسلط على أقدار المسلمين ، ومنذ علا صوت القوة والاستبداد على صوت القانون ، حيث انقلب نظام الحكم في الإسلام إلى نظام

استبدادي يقوم على فرض الأمر الواقع المعتمد على القوة والقهر . أو على حد تعبير الفقهاء انقلب هذا النظام إلى "ملك عضود" .

الصعوبة الثانية : أن القواعد والنظريات التي تتعلق بالقواعد الدستورية في الفقه الإسلامي غير موجودة في كتب الفقه وحدها . كما هو الشأن في سائر ضروب المعاملات الأخرى . ولكنها موزعة بين كتب الفقه . وأصول الدين . والسير . وفي أخبار وتاريخ الفرق الإسلامية . ولكل منها النهج الذي نحت إليه وطريقتها في العرض والمناقشة والتحليل . كل ذلك أدى إلى أن أصبحت نظرية الإسلام السياسية لغزا من الألغاز وخليطا من المتناقضات يستخرج منها الناس ما راق لهم . وليس أدل على ذلك حينما يريد الباحث أن يتعرف على ما تذهب إليه بعض الفرق الإسلامية من غلاة الشيعة والخوارج في هذا الخصوص . وهو ما أدى إلى كثير من الإنحرافات والأخطاء والتقول على الله ودينه وشريعته بغير حق . كما أن ذلك كان ستارا ومأوى لكل من كان يريد الكيد للإسلام . ذلك أن بعض هذه الفروق تستر وراءها كثيرون ممن كانوا يتخذون من التشيع ستارا للقضاء على الإسلام وشريعته . وهو ما نتج عنه في النهاية نظريات سياسية لكثير من هذه الفرق تبعد الفقه الإسلامي عن صورته الصحيحة والوضاءة . وعن حقيقته التي رسمها القرآن الكريم ، وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- وعن التطبيق الصحيح لهذين المصدرين العظيمين في عهد الخلفاء الراشدين .

الصعوبة الثالثة : أن فقهاء القانون الدستوري تعارفوا على مصطلحات محددة وتقسيمات خاصة بهذا العلم على صورة لا يكاد أن يلم بها كثيرون من المنقطعين لدراسة الشريعة الإسلامية ، وهو ما أدى بهم إلى التقصير في استخلاص قواعد وتنظيمات دستورية مستمدة من تعاليم الإسلام كما رسم إطارها القرآن والسنة وغيرهما من مصادر المشروعية في الفقه الإسلامي ، إلى جانب أن هؤلاء اعتمدوا على ما توصل إليه الفقهاء في العصر العباسي والعصور التالية من اجتهادات ، وهو ما كان مصبوغا بممارسات أنظمة الحكم القائمة وبظروف البيئة ، ومرتبطا بالأحوال السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك وما كان يشوب تلك المحاولات من فهم غير صحيح لبعض السوابق التي وقعت في

التاريخ الإسلامي . فأرادوا استخلاص سوابق شرعية ملزمة منها ، يلتزم بها المسلمون - في كل العصور- مع ما لابس هذه السوابق من عوامل الكبت والاضطهاد . والمخاطر التي تعرض لها معظم من كتب في هذه المسائل خير دليل على ما نراه . فوق وسائل الإغراء والترغيب والترهيب التي كانت تستخدمها هذه النظم ، ويكفي أن نشير إلى أن محنة الإمام مالك رضي الله عنه كان سببها فتواه الشهيرة بأن اليمين القائم على الإكراه باطل ، وهو ما يؤدي ضمنيا إلى المساس بشرعية خلافة خلفاء بني العباس نتيجة بطلان أيمان البيعة التي كانت تؤخذ قسراً من المسلمين ، إلى جانب ما تعرض له الإمام محمد بن الحسن الشيباني من اضطهاد نتيجة لما كتبه في أحكام "الإكراه" . فالبحث في هذه الموضوعات كان غير مرغوب فيه بعد الخلافة الراشدة ، وكانت تعرض من يقدم على ذلك لمخاطر استخدام وسائل القهر التي لا قبل له بها .

الصعوبة الرابعة : المنهج الذي اتبعه بعض العلماء الذين ليست لهم دراية بأحكام الشريعة الإسلامية وطرق استنباط الأحكام من مصادرها ، فهؤلاء بعد أن بهرتهم ما وصلت إليه النظم الأجنبية من تقدم ، راحوا يثبتون في الإسلام كل ما راق لهم في هذه النظم ، فأخذوا يفتعلون الحجج ويختلقون الأسانيد ، ويفسرون أدلة الأحكام طبقا لما يستهدفونه من تطويع أحكام الشريعة الإسلامية لهذه النظم زاعمين أو واهمين . أن في ذلك خدمة يؤدونها للإسلام ، وكأن في الإسلام نقص لا يقوّم إلا إذا استنبطوا منه ما يتوافق مع النظم الحديثة ، كما أن البعض الآخر نتيجة لعدم وقوفه الوقوف الصحيح على مناهج البحث في الشريعة الإسلامية ، وأصول استنباط الأحكام منها ، انتهى إلى نتائج غريبة وغير مقبولة وتتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية . وهو ما أوقع هؤلاء وهؤلاء في مزالف البحث ، ومتاهات محاولة إلباس الإسلام ما ليس منه ، وتقييمه بغير قيمه ، لذلك كثيراً ما نجد كثيراً من الدراسات والبحوث تنسب الإسلام إلى الديمقراطية أو الإشتراكية ، أو تنسب هذه النظم إلى الإسلام ، إلى جانب أن البعض الآخر أخذ يستخلص القواعد والأحكام التي تتعلق بالنظام الدستوري في الإسلام ، مستخدما القواعد والأصول والمعايير التي تتلاءم مع المعايير التي انتهى إليها شراح القانون الوضعي ، فراح يصول ويجول في مصادر الشريعة ، ويعترف بمصادر ويبطل أخرى . ومن هذا الفريق الأستاذ الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه نظام الحكم في الإسلام .

حيث ذهب إلى نفي دلالة القرآن على وجوب الخلافة ، وذهب إلى تقسيم السنة إلى سنة دستورية وأخرى غير دستورية ، وأجاز العمل بالأولى دون الثانية . كما أخذ ينال من أحاديث مقطوع بصحتها منتهيا إلى فهم غريب وتفسير عجيب لها ، مع أن هذه الأحاديث رواها الثقاة كالبخاري ومسلم وتتفق مع صريح القرآن الكريم . إلا أنه طعن في نزاهتهم زاعماً أنها من الأحاديث التي وضعها أولئك الذي اتخذوا من الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والأمراء المستبدين صناعة ، ومن وضع الأحاديث بضاعة ، فوق أنه أبطل حجية الإجماع وجواز وقوعه ، والقياس وغير ذلك من المصادر المجمع عليها [1] كما نرى هذا المسلك فيما ذهب إليه الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية -الذي يعتبر بحق أول دراسة موضوعية في النظام السياسي الإسلامي- ورغم ذلك توجد به هفوات تتعارض مع ما هو مُسَلَّم به في الفقه الإسلامي ، ومن ذلك نفي الصفة الدينية عن الإجماع زاعماً "أنه في الواقع برهان تاريخي يتخذ حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة نماذج تصلح للقياس أو يجب أن يقاس عليها" [2] .

من أجل ذلك كان هدفنا الأساسي ، هو استخلاص القواعد والنظم في مجال القانون العام الإسلامي واستخلاص المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام . طبقا لقواعد وأصول النظام ذاته ، دون أن نفتعل الحجج أو نحاول تطويع القواعد والنظم في الفقه الإسلامي لنظم غريبة عنها ومتعارضة معها . وقد قمنا باستخدام هذا المنهج أيضا في رسالتنا "رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة" [3] .

---

(١) أنظر ردنا التفصيلي على رأي الدكتور عبدالحميد متولي في رسالتنا "رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة" ج١ ص١٩١ وما بعدها.

(٢) أنظر ردنا على الدكتور ضياء الدين الريس في رسالتنا ج١ ص٢٠٧ .

(٣) حازت هذه الرسالة مرتبة الشرف الأولى وتبادلها مع الجامعات الأخرى وطبعها على نفقة الجامعة وقد نوقشت في ١٧ من يوليو سنة ١٩٧٢ وكانت لجنة الحكم عليها مشكلة من : ١- الأستاذ الدكتور/أحمد كمال أبو المجد وزير الدولة للشباب آنذاك وأستاذ القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة الآن ٢- فضيلة الأستاذ الدكتور المرحوم/عبدالغني محمد عبدالخالق أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه الإسلامي بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر آنذاك . ٣- فضيلة الأستاذ الدكتور المرحوم/ محمد أنيس عبادة أستاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر آنذاك . ٤- الأستاذ الدكتور المرحوم/ محمود حلمي مصطفى أستاذ ورئيس قسم القانون العام بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر آنذاك وهذه الرسالة تقع في أربعة مجلدات .

وسيتبين للقارئ في هذا البحث ذاتية النظام الإسلامي وطبيعة الدولة الإسلامية وما حوته الشريعة الإسلامية من ضوابط وقيود تحدد نطاق ممارسة السلطة العامة لوظائفها ، وهو ما يثبت مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها للتطور كما يثبت كمال ورقي ما حوته الشريعة الإسلامية من قواعد وأحكام في نطاق القانون العام الإسلامي ونظام الحكم الذي شيده وفقا لهذه الأحكام .

وهدف استجلاء قواعد القانون العام الإسلامي من الشريعة الإسلامية حسب أصول صناعتها يتطلب من الدالج إليه أن يكون ملماً بالشريعة الإسلامية ، متعمقا في فهمها ، ملما بأصول وعلل أحكامها ، واقفا على معانيها ومقاصدها والمصالح التي استهدفتها ، كما يتطلب هذا الهدف -قبل ذلك كله- من الباحث أن تتوفر له الحيدة المطلقة في المقارنة العادلة بين سمو وكمال ما وصلت إليه الشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا من الزمان وبين النظريات القانونية الحديثة التي تتبدل وتتغير بين الحين والآخر .

وإذا ما وفقنا جميعاً في تحقيق هذا الهدف ، فلن تمض فترة من الزمن الا واستطاع القانون الإسلامي في فترة ما -طالت أم قصرت- أن يكون له التسيد الذي أراده الله عز وجل . وإدراكا منا لهذا الهدف السامي ، وذلك المقصد النبيل لا سيما بعد أن علا صوت الأمة مطالبا بتطبيق الشريعة الإسلامية وجعلها المصدر الأساسي للتشريع فإننا نقدم هذاالمؤلف في "مبادئ نظام الحكم في الإسلام" لنستكمل بها موسوعتنا في "الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام" .

وهي ليست إلا محاولة منا للكشف عن المبادئ العليا والسامية التي أسس عليها هذا النظام وبيان سموه وأصالته ، وتوضيح بعض جوانبه العظيمة ، التي رسم معالمه ، وحدد ملامحه القرآن الكريم وأرسى هذه المبادئ وتلك الملامح الرسول -صلى الله عليه وسلم- في التطبيق العملي ، وكذلك نهج نهجه وسار على خطاه خلفاؤه المهديين من بعده .

والمتتبع للخطوط الرئيسية لهذا النظام في القرآن الكريم ، والتطبيق العملي لها في السنة النبوية وعهد الخلافة الراشدة يستخلص وبوضوح إذا نظر إلى هذا النظام بنظرة محايدة أن هذا النظام ، نظام قائم بذاته يقف شامخاً ومتميزاً بين الانظمة السياسية والدستورية السابقة عليه ، واللاحقة له ، يعبر ويجسد النظام الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده المؤمنين برسالة سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– .

وهذه المحاولة منا لا أزيد فيها على أن أقدم رأياً يحتمل الخطأ ، كما يحتمل الصواب، ولكن أتورع عن أن أكون قد تَقَوَّلْتُ على الله عز وجل وشريعته الغراء أو نبيه المصطفى –صلى الله عليه وسلم– أو خلفائه المهديين من بعده بغير علم .... وأمتثل في ذلك كله لقول الرسول –صلى الله عليه وسلم– "من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد" [1] . ومن ثم أدعو الله عز وجل أن يثيبني على هذا العمل الذي لم أبتغ من ورائه إلا مرضاته سبحانه وتعالى ، على الأقل بالأجر الواحد .

والله أسأله التوفيق والسداد للأمة الإسلامية وحكامها في إقامة النظام الذي ارتضاه الله عز وجل وتطبيق شرع الله للعمل بما أنزله الله .

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الحكام باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق ج٢ ص٧٧٦ عن عمرو بن العاص بلفظ "وإذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر" سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد ، طبعة المكتبة العلمية ، بيروت ، وأخرجه الترمذي في سننه في كتاب الحدود باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ ج٤ ص٥٥٥ ، ٥٥٦ عن أبي هريرة . وقال الترمذي عنه حديث حسن غريب من هذا الوجه تحفة الأحوذي للمباركفوري – طبعة دار الفكر

الباب الأول

التصور الإسلامي لفكرة الدولة

يقتضي الحديث عن التصور الإسلامي لفكرة الدولة أن نتناول ماهية هذه الدولة وعما إذا كانت الدولة الإسلامية يمكن تصنيفها مع التصنيف الذي انتهى إليه شراح القانون الدستوري والنظم السياسية للدول في الفقه المعاصر ، أم أن الدولة الإسلامية ذات طبيعة خاصة تختلف عن سائر الدول المعاصرة ، ثم نتناول مصدر السيادة في الدولة الإسلامية ، وما يترتب على ذلك من ضرورة تسيُّد شرع الله .

كما يقتضي الحديث عن التصور الإسلامي لفكرة الدولة أن نتكلم عن وحدة الدولة الإسلامية ، وهو ما تناوله الفقهاء عند الحديث عن وحدة "دار الإسلام" . وعلى ذلك سوف نقسم هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : في ماهية الدولة الإسلامية وطبيعتها الخاصة .

الفصل الثاني: في مصدر السيادة في الدولة الإسلامية .

الفصل الثالث: تسيُّد شرع الله "حاكمية شريعة الإسلام" .

الفصل الرابع: وحدة الدولة الإسلامية "دار الإسلام"

الفصل الأول

ماهية الدولة الإسلامية وطبيعتها الخاصة

وسوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين ، في الأول نتناول ماهية الدولة الإسلامية وفي الثاني نتناول طبيعة الدولة الإسلامية .

المبحث الأول

ماهية الدولة الإسلامية

تعرف الدولة في الفقه الدستوري المعاصر حسبما ذهب إلى ذلك معظم الشراح بأنها مجموعة من الأفراد ، يقيمون إقامة دائمة على إقليم محدد ، ويخضعون لسلطة سياسية".

والسؤال الآن عن مدى انطباق هذا التعريف على الدولة في الفقه السياسي الإسلامي.

إن الإجابة على هذا السؤال ترتب نتائج من الخطورة بمكان ، لأنه إذا كانت الإجابة بنعم فإن ذلك يعني بداهة أن الدولة الإسلامية شأنها شأن سائر الدولة في عالمنا المعاصر لا تشذ عنها ولا تختلف في أسسها ومكوناتها عن غيرها من الدول المعاصرة . أما إذا كانت الإجابة بلا ، فإن ذلك يقتضي بنا أن نقف على ماهية هذه الدولة ، وما هي مكوناتها ، وهل يمكن أن يكفي لقيامها توفر العناصر الأساسية للدولة المعاصرة . أم أن الدولة الإسلامية لها مكونات وأسس تختلف عن الأسس والمكونات التي تكفي لقيام الدولة المعاصرة .

ابتداءً نقرر في وضوح أن الدولة الإسلامية طراز خاص من الدول تختلف في طبيعتها وغاياتها عن سائر الدول المعاصرة . ويرجع هذا التباين والإختلاف إلى تفرد الدولة الإسلامية بنظام قانوني محدد . هذا النظام القانوني يحدد الإطار العام لكافة السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، وهو ينبع أساسا من مجموعةمن القواعد والضوابط الإلهية تتشكل وفقا لها غايات الدولة وأهدافها ، وحدود ونطاق كل سلطة . كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الإسلامية حكاما ومحكومين ، بحيث تعد هذه القواعد إطاراً قانونياً ملزماً للجماعة الإسلامية بأسرها ، كما تنظم هذه القواعد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حالة السلم أو الحرب أو الحياد .

كل ذلك أدى إلى القول بأنه لا يكفي لقيام الدولة الإسلامية مجرد توفر العناصر والأركان الأساسية للدولة في الفقه المعاصر . وهي الشعب والإقليم والسلطة السياسية . وإنما لكي تعتبر الدولة "دولة إسلامية" يجب أن يتوفر لها إلى جانب هذه المكونات المادية التي تشكل الكيان المادي للدولة الإسلامية مكونات أخرى روحية أو معنوية تشكل الكيان الروحي . أو ما نطلق عليه "بالكيان القانوني" للدولة الإسلامية . وهذا الكيان الأخير ليس من شأنه أن يضيف عناصر أخرى للكيان المادي . وإنما يؤثر تأثيراً مباشراً في كل عنصر من عناصر الكيان المادي ، وفي كل وضع من أوضاعه . ويتحدد الجانب القانوني أو الكيان الروحي في مجموعة القواعد والمبادئ التي أوجبها الإسلام كقواعد حتمية وباتة على ضوئها تتحدد غاية الدولةوأهدافها . وعلاقة الحكام بالمحكومين في علاقاتهم بعضهم ببعض . وهذا النظام نظام إلهي لا تملك الجماعة الإسلامية تعديله أو تغيير مضمونه إلا في الحدود التي رسمها النظام ذاته . الأمر الذي يستوجب معه القول بأن الدولة الإسلامية محكومة سلفا بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الإسلامية ولا السلطات التي تمثلها إلا العمل في حدودها .

وعلينا بعد ذلك أن نوضح العناصر التي تتألف منها الدولة الإسلامية وبدونها لا يمكن أن تكون الدولة إسلامية . فقد سبق الإشارة إلى أن الدولة الإسلامية تقوم على كيانين : الأول مادي ، ويحوي العناصر المادية التي تتألف منها الدولة . والثاني : معنوي أو روحي ، ويتمثل في مجموعة القواعد والأحكام الإلهية التي أوجبها الإسلام.

أولا: الكيان المادي

وهو يتمثل في مجموعة العناصر الأساسية التي يكفي توفرها لكي يوصف المجتمع السياسي في الفقه الدستوري المعاصر بأنه دولة . وهذه العناصر هي الشعب والإقليم والسلطة السياسية ، فمعظم شراح القانون الدستوري يرون أن أي مجتمع تتوفر له هذه العناصر يكوِّن دولة .

ثانيا: الكيان القانوني

وهو الذي أطلق عليه البعض [1] الكيان الروحي وإن كنا نفضل أن نطلق عليه "الكيان القانوني" تعبيراً عن حتمية تحقيقه وعدم انفكاكه عن الكيان المادي . فضلا عن أن هذه التسمية تظهر لزومه وحتميته لكي تسمى الدولة بأنها "إسلامية".

ويتشكل هذا الكيان من مجموعة القواعد والأحكام والضوابط الإلهية في نطاق العقيدة والشريعة التي فرضها الله عز وجل ، والذي يتحدد بمقتضاها الإطار العام الذي يلتزم به المسلمون حكاما ومحكومين .

كما يحدد هذا الإطار في ذات الوقت نطاق السلطات العامة في الدولة الإسلامية -التشريعية والتنفيذية والقضائية- وأهدافها وعلاقاتها . سواء كانت علاقات دولية بين الدول في حالة السلم أو الحرب أو الحياد . أو كانت علاقات بين السلطات العامة في داخل الدولة الإسلامية ، أو علاقات بين السلطات العامة والمحكومين - مسلمين كانوا أو غير مسلمين- كما أنها أيضا تحدد الإطار لسلوك المحكومين في علاقاتهم بعضهم ببعض .

والكيان القانوني أو الروحي للدولة الإسلامية ليس من شأنه أن يضيف إلى الكيان المادي عناصر جديدة فحسب ، وإنما يضفي على العناصر المادية التي يحتويها الكيان المادي للدولة الإسلامية طابعا خاصا وذاتية مستقلة ، يتفرد بها النظام السياسي الإسلامي ، ويسمو على غيره من النظم المعاصرة ، بحيث يمثلان بناء متماسكا يعمل في ظل قواعد محكمة ، ونظام محدد ، يمثل الإطار العام الملزم للجماعة الإسلامية بأسرها . وعلى ضوء ذلك يمكن أن نضع تعريفا للدولة الإسلامية فنقول بأنها : "مجموعة من الأفراد بحسب الغالب من المسلمين يقيمون في دار الإسلام، ويلتزمون التزاما حتميا وقاطعا بالقواعد والضوابط الإلهية في نطاق العقيدة والشريعة ، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لأحكام الشريعة الإسلامية وكفالة تحقيق ما أمرت به" . ولسنا في حاجة إلى بيان ما يستوجبه تعريفنا السابق للدولة الإسلامية ، وإنما يكفي أن نشير فحسب أنه

(١) د. محمد عبدالله العربي – نظام الحكم في الإسلام ص ٢١ وما بعدها .

بالنسبة للدولة المعاصرة إن كان يكفي توفر أي عدد من الناس لكي يتوفر عنصر الشعب . فإنه في الدولة الإسلامية يتطلب الأمر أن يكونوا من المسلمين جميعا أو أغلبيتهم ممن يؤمنون بالإسلام عقيدة وشريعة .

كما أنه إذا كان الإقليم في الدولة المعاصرة لا يشترط فيه أي شروط فإنه في الدولة الإسلامية هو "دار الإسلام" الذي هو وطن لجميع المسلمين دون أن توجد أي حواجز أو تأشيرات ، ودار الإسلام يتحتم أن تكون "القوة والمنعة" فيها للمسلمين وحدهم بحيث يأمن الجميع فيـــه -مسلمين وغير مسلمين- بأمان الإسلام .

وفي النهاية إذا كان الفقه المعاصر لا يشترط في السلطة السياسية أي شروط سواء كانت ملكية أو جمهورية ، استبدادية أم ديمقراطية . تولت بالقوة والغصب أم بإرادة الأمة . فإن السلطة في الدولة الإسلامية هي "حكومة الخلافة" . وهي لا تنال شرف هذه التسمية إلا إذا قامت مقام النبي صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة الدنيا على نحو يحقق مقصود الشارع وغاياته ومصلحة جماعة المسلمين . وبدون ذلك فإنها لا تسمى حكومة إسلامية .

ومن هنا نرى وبوضوح امتزاج الكيانين على نحو لا يمكن الفصل بينهما ، وإلا فإنه يتحتم أن تفقد الدولة الإسلامية صفتها هذه وتنسحب عنها الذاتية والتفرد اللذان يميزانها على سائر الدول الأخرى في النظام الوضعي ، وتعد في هذه الحالة دولة مثل سائر الدول ، غير أنها لا تسمى بأنها دولة اسلامية .

ومن ثم فإن الدولة لكي توصف بأنها دولة اسلامية ، لا بد أن تتحقق فيها عناصر الدولة المعاصرة ، من شعب وإقليم وسلطة ، وفضلا عن ذلك يتحتم أن يتسيَّد فيها حكم الله عقيدة وشريعة ، وبحيث يكون الجميع خاضعا ومطيعا لأحكام الله رب العالمين .

المبحث الثاني

طبيعة الدولة الإسلامية

أشرنا فيما سبق إلى أن الدولة الإسلامية تختلف عن غيرها من الدول المعاصرة ، ذلك أن الكيان القانوني للدولة الإسلامية يجعل لها وضعية متميزة بين أشكال الدول في المجتمعات المعاصرة ، وبمقتضى تلك الوضعية فإنه لا يجوز لنا عند البحث عن طبيعة الدولة الإسلامية وموقفها من الأنظمة السياسية المعاصرة ، أن نشبهها أو نطلق عليها وصفا أو اصطلاحا من الأوصاف أو المصطلحات التي تعارف عليها شراح القانون الدستوري ، وهل هي دولة ديمقراطية أم اشتراكية ؟ إلى غير ذلك من المسميات . كما لا يجوز أن ننسبها إلى نظام معين أو ننسب نظاماً معيناً إليها اكتفاء بنسبة هذه الدولة إلى "الإسلام" [1] .

ذلك أن التنظيم الإسلامي يستمد أصالة جوهره ودقة تنظيماته وإحاطته لكافة أوجه المجالات البشرية ، ونبل غاياته وسموها ، من صاحب الكمال المطلق الله عز وجل ، عن طريق ما شرعه من قواعد وأحكام تنظم هذه الدولة ، بينتها على سبيل الحسم أدلة الأحكام في الفقه الإسلامي ، سواء بنصوص محددة أو عن طريق الاجتهاد في الحدود والنطاق الذي رسمه الشارع الإسلامي . ومن هنا فإنه عند البحث عن طبيعة الدولة الإسلامية ، فإنه لا يجوز أن نطلق عليها أي مسمى من المسميات التي تعارف عليها شراح القانون الدستوري للدولة وإنما هي فقط دولة إسلامية . فهي ليست ديمقراطية . أو اشتراكية ، أو غير ذلك من المسميات التي شاعت في الغرب أو الشرق على حد سواء . حتى ولو كان بين نظمها أوجه شبه بما انتهى إليه التطور الدستوري في أنظمة الحكم المعاصر ، وذلك لأن من شأن إطلاق هذه المسميات أن يؤدي إلى تخيلات أو أغلاط . في فهم التصور الحقيقي لدولة الإسلام ، كما أن من شأن ذلك أيضا أن يؤدي إلى مسخ المفاهيم والمصطلحات الإسلامية ، وذلك بربطها ونسبتها إلى نظم وضعية . تأخذ فيها

---

(١) دكتور فتحي عثمان – مقدمة كتاب دولة الإسلام والعالم ص ٥ .

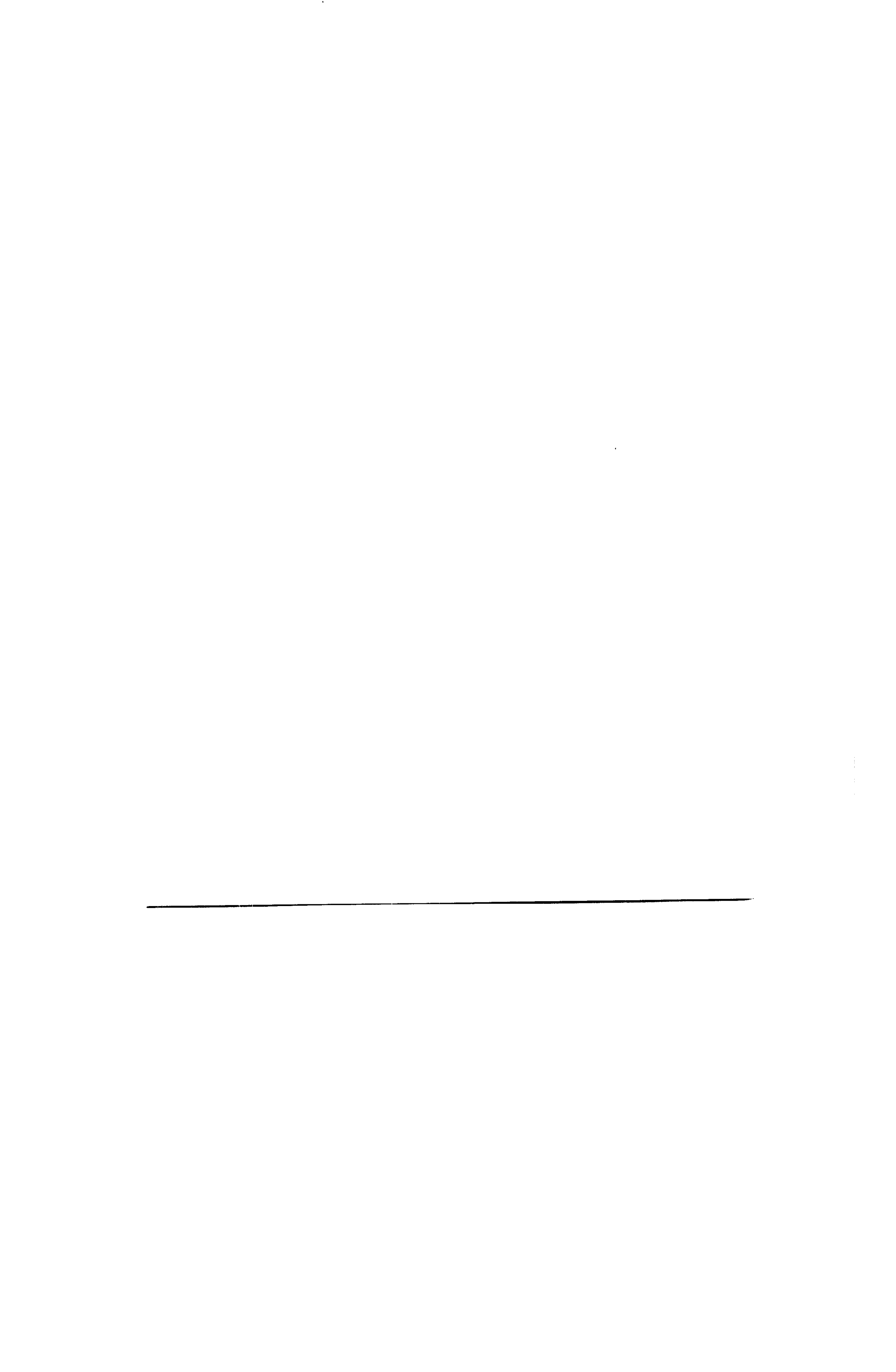
المفاهيم والمصطلحات دلالة خاصة لا تتطابق أو تتشابه مفاهيمها ودلالاتها مع ذاتية وتفرد النظام السياسي الإسلامي .

ويرتبط بطبيعة الدولة الإسلامية أنها دولةتنحو نحو تحقيق الدولة العالمية ، ذلك أن الشريعة الإسلامية بحسب طبيعتها ، وباعتبارها دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشر ، وأنها خاتم الشرائع فضلا عن أنها شريعة عامة ليست لجنس دون آخر مصداقا لقوله عزوجل "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً" [١] ، وقوله عز وجل "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً" [٢] . فدعوة الإسلام عالمية في أساسها وفي واقعها وفي شكلها وفي عقيدتها وفي شعائرها وفي شريعتها ومن ثم فإن الدولة الإسلامية تستمد عالميتها من عالمية دعوة الإسلام [٣] .

وبدون التسليم بأن الدولة الإسلامية طراز خاص من الدول يختلف في طبيعته وذاتيته عن سائر الدول المعاصرة ، فإننا سوف لا نفهم أمورا تبدو متناقضة إذا ما حكمنا عليها بالمنطق الديمقراطي المعاصر ، وذلك كقيام الدولة الإسلامية على الجمع بين الاختصاصات الدينية للسلطة التي تستهدف حفظ الدين وبين سياسة الدنيا على النحو الذي يحقق مقصود الخالق في الخلق ، وكذلك تحفظ النظام الإسلامي في قبول رأي الأغلبية على النحو الذي ينتهي إليه النظام الديمقراطي المعاصر ، وذلك إذا ما انتهت هذه الأغلبية إلى حكم يخالف أحكام الشرع الإسلامي ، لأن هذه الأمور مترتبة على الطبيعة الخاصة للدولة الإسلامية ، وأن الدولة الإسلامية طراز خاص من الدول لا يمكن أن يصنف بمقاييس النظم المعاصرة ، لذلك أكد جانب من الفقهاء المحدثين ممن وقفوا على ذاتية النظام الاسلامي إلى أن الخلافة الإسلامية نوع خاص من أنواع الحكومات [٤] .

---

(١) سورة الأعراف من الآية ١٥٨ .
(٢) سورة سبأ آية ٢٨ .
(٣) يراجع في هذا المعنى – الدكتور/ عبدالرزاق السنهوري – الخلافة ص ٢٣ . أستاذنا الدكتور/ أحمد كمال أبو المجد – نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص ٥٢ .
(٤) الإمام أبو الأعلى المودودي – نظرية الإسلام وهديه ص ٣١-٣٥ ، الدكتور/فتحي عثمان – دولة الفكرة ص٢– وما بعدها ، دكتور/ حسني جابر – العلاقات الدولية في الإسلام ص ٩ وما بعدها . دكتور/ عبدالكريم زيدان – أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص٨٢-٨٣



الفصل الثاني

مصدر السيادة في الدولة الإسلامية

نظرية السيادة في النظم السياسية المعاصرة نظرية حديثة نسبيا ، حيث كان أول من نادى بها المفكر الفرنسي "جان بودان Jean Bodin "حيث كان أول من استخدم هذا المصطلح في النظريات المعاصرة [1] ، ولكن شيوع هذه النظرية في الفكر الديمقراطي [2] ، يرجع إلى ما نادى به الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" في كتابه العقد الإجتماعي ، حيث تولدت عن نظريته في العقد الاجتماعي نظريتان شهيرتان هما نظرية سيادة الأمة ، ونظرية سيادة الشعب ، وعلى ذلك فإن هذه النظرية لم تكن معروفة لدى الفقهاء الأقدمين من الفقهاء المسلمين في المذاهب الإسلامية المختلفة .

ولما كانت هاتين النظريتين محور الدراسات الدستورية عند البحث عن صاحب السيادة ومصدرها الأمر الذي أدى إلى أن يتساؤل المحدثون من علماء المسلمين عما إذا كانت هاتين النظريتين تتفقا مع الشريعة الإسلامية . وعن صاحب السيادة في الدولة الإسلامية ومصدرها .

---

(١) د. محمد كامل عبيد – نظرية الدولة – مطابع البيان التجارية بدبي – الطبعة الأولى ١٩٩٤ ص٢٩٢

(٢) قبل انتشار الفكر الديمقراطي كان الملوك والأباطرة يدعون أنهم أصحاب السيادة وكان الفكر السـ... عدم الفصل بين الملوك والسلطة السياسية وقد استند هذا الزعم على عدة نظريات أهمها النظريات الثيوقراطية التي تذهب إلى أن أساس السلطة السياسية ومصدرها ليس من صنع البشر ولا يرجع إلى إرادتهم واختيارهم ، وإنما يرجع إلى أساس غيبي مستمد من قوى الهية أعلى من قوة البشر ، ومرد ذلك أن الحكام هم إما آلهة ، أو أن روح الآلهة قد حلت فيهم ، وهو ما يتضح مما كان سائدا لدى الفراعنة وأباطرة الرومان ، وما كان سائدا في اليابان حتى عام ١٩٤٧ حيث كان ينظر إلى الامبراطور على أنه الإله الحي ، كما ظهرت هذه النظرية في حياة الشعوب بصور أخرى منها ما كان سائدا لدى بعض الشعوب من أن الإرادة الإلهية هي التي تتدخل بطريقة مباشرة في اختيار الحكام ، على النحو الذي نادت به نظرية "الحق الآلهي المباشر" أو أن الإرادة الإلهية تتدخل بطريق غيرمباشر على النحو الذي نادت به نظرية الحق الآلهي غير المباشر أو نظرية العناية الإلهية . يراجع لنا المسئولية في الإسلام – دراسة مقارنة ١٩٨٦ الدكتور السيدي صبري – القانون الدستوري ص١٥ طبعة ١٩٤٩ ، د. ثروت بدوي – النظم السياسية ص١٢٤ ، د. طعيمه الجرف – نظرية الدولة –ص٤٦ ، د. فؤاد العطار – النظم السياسية –ص١١٥ ، د.محسن خليل النظم السياسية – ص٣٥ .

وحتى يمكن الوقوف على موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة وعن مصدر السيادة في الدولة الإسلامية فإنه يتعين علينا أن نقف على نظرية السيادة في الفقه الدستوري المعاصر ، وعلى ذلك فسوف نقسم هذا الفصل إلى المباحث الآتية :

المبحث الأول: نظرية السيادة في الفقه الدستوري المعاصر .

المبحث الثاني: موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة .

المبحث الأول

نظرية السيادة في الفقه الدستوري المعاصر

سبق الإشارة إلى أنه قد تولدت عن فكر جان جاك روسو في كتابه العقد الإجتماعي نظريتان شهيرتان هما نظرية سيادة الأمة ، ونظرية سيادة الشعب . وسوف نتناول كل نظرية من هاتين النظريتين في مطلب خاص بالقدر الذي يتناسب مع فهم محتواهما لكي نقف على موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة .

المطلب الأول

نظرية سيادة الأمة

مضمون النظرية :

تنظر هذه النظرية إلى الأمة باعتبارها شخصاً معنويا مجرداً ومستقلا عن الأفراد المكونين له يختلف عن مجموع أفراد الشعب ويستقل عنهم ، والأمة بهذا المعنى تتداخل فيها الأجيال بحيث تحتوي الأجيال السابقة والحالية والأجيال القادمة . ومن ثم على الأمة أن تراعي في حاضرها مصالح الأجيال المقبلة وتدخلها في اعتبارها .

والسيادة لدى أنصار هذه النظرية ليست مملوكة لفرد أو جماعة مخصوصة . بل هي لمجموع الأفراد لا باعتبارهم كمًّا حسابيا ، بحيث يكون كل منهم مختصا بجزء منها وإنما هي للأمة متجسدة في مجموع أفرادها كوحدة واحدة مستقلة عن الافراد

المكونين لها .

وسيادة الأمة غير قابلة للتجزئة أو التصرف فيها ، بحيث تعد السلطة العليا المطلقة التي تسمو على غيرها من السلطات .

النتائج المترتبة على هذه النظرية :

يترتب على النظرية السابقة عدة نتائج أهمها :

١- أن السيادة كل لا يتجزأ ، وهي غير قابلة للانقسام أو التصرف فيها . إذ يستحيل تجزئة السيادة وتقسيمها على الأفراد بحيث يختص كل منهم بجزء منها .

٢- ولما كانت السيادة تتجسد في شخص معنوي هو الأمة لا يستطيع أن يعبر عن إرادته كالأشخاص الطبيعيين ، الأمر الذي يترتب عليه أن التعبير عن إرادة هذا الشخص لا تتحقق إلا بواسطة نواب ينوبون عنه في التعبير عن إرادته ، ومن ثم تستبعد هذه النظرية الوكالة الإلزامية" .

٣- أن النائب في منطق هذه النظرية يعبر عن إرادة الأمة ذاتها لا إرادة الناخبين . فهو يمثل الأمة بأسرها لا الدائرة التي اختارته.

٤- أن القانون وفقا لهذه النظرية يعدّ تعبيرا عن الإرادة العامة للأمة ، وذلك لكون النواب يمثلون الأمة وحدها ، ومن ثم يعبرون عن إرادة هذا الكل "الأمة" المستقل عن جميع الأفراد.

٥- الانتخاب في منطق هذه النظرية لا يعد حقاً ، وإنما هو وظيفة تمارس لحساب الأمة ، ومن ثم يستطيع القانون أن يحدد شروط ممارستها لحساب الأمة وحسبما تقضي مصلحتها ، وعلى ذلك يمكن تقييد حق الاقتراع لضمان حسن الاختيار . وكفالة اختيار أفضل العناصر التي تمارس سلطة الأمة ، ومن ثم فإنه طبقا لهذه النظرية يمكن أن يؤخذ بالاقتراع المقيد ، بوضع شروط يتعين توفرها في الناخب كالتعليم ، والنصاب المالي ، أو الانتماء إلى طبقة من الطبقات ، أو أي قيود أخرى تتعلق بالجنس أو اللون أو الدين ، مما من شأنه أن يؤدي إلى تضييق هيئة الناخبين .

٦- أن هذه النظرية لا تؤدي بالضرورة إلى الأخذ بالنظام الجمهوري ، وانما يمكن أيضا أن تسود في الأنظمة الملكية باعتبار أن الملك يعد تجسيدا للأجيال المختلفة [1] .

الانتقادات التي وجهت إلى نظرية سيادة الأمة :

تعرضت النظرية السابقة إلى هجوم عنيف من كثير من الفقهاء وأهم ماوجه لها من انتقادات هي :

١- أنها تؤدي إلى وجود شخصين معنويين على إقليم واحد ، وهما : الدولة والأمة ، مما يؤدي إلى تنازع السيادة والسلطة بينهما فلا يستقيم الأمر ، وهو ما أدى بأنصار هذه النظرية إلى القول بأن الدولة والأمة شخص معنوي واحد . غير أن ذلك لم يؤد إلى تحديد صاحب السيادة في الدولة ، لأن هذه النظرية وفقا للتعديل السابق كما قرر أستاذنا د.ثروت بدوي وغيره من الفقهاء تصبح عديمة الجدوى ، بقولها أن الأمة صاحبة السيادة ، وأن الأمة والدولة شخص واحد ، ومن ثم تنتهي إلى أن الدولة صاحبة السيادة ، في حين أن البحث يدور عمن هو صاحب السيادة الفعلي في الدولة ، الأمر الذي يؤدي إلى أن ندور في حلقة مفرغة [2] .

٢- كما قيل بأن هذه النظرية تشكل خطراً على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة . كما أنها تؤدي إلى الاستبداد .

---

(١) يراجع في هذه النظرية :
- للمؤلف نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي في الفقه الإسلامي ، ص٥٠ وما بعدها .
- ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي ص١٢ وما بعدها .
- د. ثروت بدوي – النظم السياسية ص١٩٦ ، وحيد رأفت ووايت ابراهيم القانون الدستوري ص١٠٦، د.محسن خليل النظم السياسية والقانون الدستوري ص٣٨ وما بعدها .
- د. فتحي عبدالكريم – نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي – دراسة مقارنة – رسالة دكتوراه بحقوق القاهرة عام ١٩٧٤ ص٧١ وما بعدها .
- د. أنور رسلان – الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي ١٩٧١ص١٦٨ وما بعدها .

(٢) د. ثروت بدوي – النظم السياسية –ص١٧٦ ، د.السيد صبري –القانون الدستوري –ص٦٥-٦٦ .

اما من حيث كونها تشكل خطرا على حقوق الافراد وحرياتهم العامة . فان ذلك يرجع إلى أن الهيئات الحاكمة في إعمالها لمقتضيات السلطة قد يصدر عنها الكثير من الأعمال التي تنتهك حقوقهم وحرياتهم . ورغم ذلك تعد هذه الأعمال مشروعة لاستنادها على سيادة الأمة .

اما من حيث كونها تؤدي إلى الاستبداد فلكون هذه النظرية تجسد السيادة في الأمة باعتبارها وحدة مجردة ، وهو ما يؤدي إلى إطلاق السيادة ، والجنوح بها نحو التسلط والاستبداد ، لذلك قيل بأن هذه النظرية شأنها شان النظريات الثيوقراطية تستهدف تبرير السلطات المطلقة للحكام ، فهي تحل الامة محل الحاكم الذي يدعي أنه يستمد السلطة من الله في النظريات الثيوقراطية . وهو - أي الحاكم - يمكن أن يستند في ظل هذه النظرية إلى الأمة .

وليس هذا النقد من الفروض النظرية ، ذلك أن كثيرا من المظالم وقعت من بعض الحكام والهيئات الحاكمة في ظل مبادىء هذه النظرية تحت هذا الزعم فالديمقراطية القيصرية اعتمدت على هذا المبدأ رغم أنها نظام ديكتاتوري ، كما أن هناك العديد من رؤساء الجمهوريات تولوا بطريق الانتخاب وحكموا شعوبهم بالحديد والنار وذاقت شعوبهم تحت إمرتهم أبشع ألوان الظلم والاضطهاد رغم إستنادهم على مبدأ سيادة الأمة [1] .

٣- كما أن هذه النظرية لا تمثل نظاما سياسيا محددا ، فكما يمكن أن يؤخذ بها في الأنظمة الملكية ، يؤخذ بها أيضا في الأنظمة الجمهورية ، وكما يؤخذ بها الأنظمة الديمقراطية ، يمكن أن تستند عليها أيضا الأنظمة الاستبدادية وهو ما أشار إليه الدكتور السيد صبري من أنه لا يلزم أن يترتب على النظام النيابي أن

---

(١) د / محسن خليل - النظم السياسية والقانون الدستوري ص ٤٥ .
- د / عبد الحميد متولي - القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ١٦٧ وما بعدها .
- د / ثروت بدوي - المصدر السابق ص ٩٦ وما بعدها .
- د / محمد كامل ليله - النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٢٠٨ وما بعدها .
- السيد صبري - القانون الدستوري ص ٦٧ وما بعدها .

يكون الحكم ديمقراطيا ، فقد يستبد البرلمان بالسلطة استنادا على أنه ينوب عن الأمة في ممارسة السيادة الأمر الذي يمكن أن يترتب على هذه النظرية نفس النتائج التي تترتب على الحكم الاستبدادي [1] .

٤- كما أن البعض قرر أن هذه النظرية إستنفدت الأغراض التى أدت إلى المناداة بها . فقد نودي بها للحد من السلطات المطلقة للحكام والسلطات العامة ، ووضع قيود عليها لصالح الشعوب للحد منها ، أما وقد استقر الأمر واصبحت الشعوب مالكة لزمام أمرها ، وأقلع الحكام عن المناداة بنظرية الحق الإلهي ومزاولة السلطات المطلقة ، وأصبحت السلطة من الحكام باعتبارهم نوابا للأمة . وممثلين لها مما يؤدي إلى أن تكون هذه الممارسة لصالح الأمة ولحسابها لا لحساب الحاكم أو هواه، ومن ثم فلا حاجة إلى المناداة بنظرية سيادة الأمة [2] .

٥- كما أن هذه النظرية حينما جعلت الانتخاب وظيفة لاحقا فإنها أدت إلى مبدأ " الاقتراع المقيد " وتضييق هيئة الناخبين عن طريق وضع شروط في الناخب مما يمكن أن يؤدي إلى حصر إرادة الأمة في عدد معين من الناخبين ، فتنحصر في عدد محدود لا يعبر عن إرادة الأغلبية العظمى من أفرادها ، ويكون التعبير عن إرادة الأمة عن طريق قلة لا تمثل إرادة الأمة الحقيقية ، ويصبح التعبير عن إرادة الأمة من الأمور الزائفة التي لاتعبر عن الحقيقة [3] .

(١) د / السيد صبري – القانون الدستوري ص ٦٧ وما بعدها .
(٢) د / عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص ١٦٥ وما بعدها .
– د / محمد كامل ليلة – النظم السياسية ص ٢١٠ .
– د / محسن خليل – النظم السياسية ص ٤٣ .
(٣) د / ثروت بدوي – النظم السياسية ص ١٩٦ .

المطلب الثاني

نظرية سيادة الشعب

مضمون النظرية :

على ضوء ما وجه إلى النظرية السابقة من هجوم ، ولدت نظرية أخرى تتفق مع النظرية السابقة في تقرير سيادة الجماعة ، لا على أساس أنها وحدة مجردة ومستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولكن بوصف أن هذه الجماعة تتكون من عدد من الأفراد يتمتع كل منهم بقدر من السيادة تساوي نسبته هو إلى مجموع الشعب .

وترتيبا على ذلك فالسيادة لأفراد الشعب باعتباره " كمًا حسابياً " يقبل القسمة على المجموع . ومن ثم لا ينظر إلى المجموع باعتباره كيانا مجردا عن أفراده . ويستقل بإرادته عن إرادة الأفراد ، وإنما ينظر إلى الأفراد أنفسهم ويعترف لهم بالسيادة بحيث يمكن أن تتجزأ على هذا المجموع[1] .

وتستند هذه النظرية على ما قرره " جان جاك روسو " من أن السلطة تقوم على أساس الإرادة العامة للأفراد ، وبتقريره أن الإرادة العامة للأفراد إنما هي حاصل جمع الإرادات الفردية لأفراد الجماعة .

النتائج المترتبة على هذه النظرية :

يترتب على النظرية السابقة مجموعة من النتائج وهي تناقض النتائج التي انتهت إليها النظرية السابقة وأهم هذه النتائج هي :-

١- أن الانتخاب لا يعد وظيفة ولكنه يعتبر حقا ، وذلك لكون كل واحد يمتلك جزءا من السيادة الشعبية الأمر الذي يرتب ضرورة الأخذ بمبدأ الاقتراع العام

---

(١) للمؤلف مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي ص ٢١ وما بعدها .
- د / فتحي عبد الكريم – نظرية السيادة ص ٨٤ وما بعدها .
- د / أنور رسلان – الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي ص ١٦٧ وما بعدها .
- د / محمد كامل ليلة – النظم السياسية ص ٢١١ وما بعدها .

وذلك باعتبار أن الانتخاب حق من الحقوق الطبيعية التي لايجوز سلبها من الأفراد ، كما لايجوز تقييد مبدأ الاقتراع العام بسبب الثروة أو اللون أو الجنس أو العقيدة أو الانتماء إلى طبقة من الطبقات .

٢- كما أن هذه النظرية تؤدي إلى الديمقراطية المباشرة حيث يكون لافراد الشعب حق ممارسة السلطة مباشرة ودون واسطة أحد ، كما أن هذه النظرية يمكن أن تتمشى أيضا مع الديمقراطية شبه المباشرة حيث تتيح للشعب ممارسة بعض مظاهر السلطة . لذلك قيل بأن هذه النظرية أكثر ديمقراطية من سابقتها حيث أن الأخيرة لا تتواءم إلا مع الديمقراطية النيابية [١] .

٣- كما أن هذه النظرية تؤدي إلى النظام الجمهوري حيث أن هذه النظرية تنظر إلى السيادة باعتبارها مجموع الإرادات الحاضرة ومن ثم فلا نأخذ بالتمثيل الدائم للأمة كما هو الأمر في نظرية سيادة الأمة [٢] .

٤- كما أن هذه النظرية تأخذ بنظرية الوكالة الإلزامية لأن النائب يمثل لجزء من السيادة يملكها ناخبوه بحيث يستطيع هؤلاء إملاء إرادتهم على النائب فلا يتصرف إلا في حدود التعليمات والتوجيهات التي يقدمونها له بحيث يحق لهم عزله وتنحيته إذا خرج عنها [٣] .

٥- إن القانون وفق هذه النظرية لا ينظر إليه باعتباره تعبيرا عن الإرادة العامة للامة وإنما باعتباره تجسيدا لإرادة أغلبية ممثلي هيئة الناخبين الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة أن تذعن الأقلية لرأي الأغلبية وتلتزم به حتى لا يختل النظام [٤] .

---

(١) د / محسن خليل – النظم السياسية والقانون الدستوري ص ٤٧ .
(٢) د / محسن خليل – المصدر السابق ص ٤٨ .
(٣) د / محسن خليل – النظم السياسية ص ٤٨ .
– د / محمد كامل ليلة – النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٢١٢ وما بعدها .
(٤) نظرية الدولة – د / محمد كامل عبيد ص ٣١٧ .

الانتقادات التي وجهت إلى نظرية سيادة الشعب :

لم تسلم هذه النظرية من نقد الفقهاء وأهم ما وجه إلى هذه النظرية ما يلي :-

١- أن هذه النظرية بما انتهت إليه من تقرير مبدأ الوكالة الإلزامية للنائب . يستتبع خضوعه لجمهور ناخبيه وإلتزامه بالتوجيهات والتعليمات التي يوجهونها له ، مما يؤدي إلى خضوع النائب لرغبات ونزعات الناخبين المتباينة سواء كانت على خطأ أم صواب وهو لايستطيع مخالفتها لكي يتجنب عزله من ناحيتهم . وهو ما يؤدي إلى عواقب وخيمة ليس فقط على الحياة النيابية بل على المصلحة العليا للدولة ذاتها ، وذلك أن النائب سيراعي في المقام الأول مصلحة ناخبيه حتى ولو تعارضت مع المصلحة العليا للدولة [1] .

٢- كما أن هذه النظرية عقّدت مشكلة السيادة وذلك بما انتهت إليه من تجزئة السيادة على أفراد الشعب بحسب عددهم ، فضلا عن أن تمتع الأفراد بالسيادة من شأنه أن يثير عدة تساؤلات عن موقف سيادة الأفراد من سيادة الدولة . وهل يمكن الاحتفاظ بفكرة سيادة الدولة إلى جانب الاعتراف بالسيادة الفردية بحيث يمكن أن يقال أنه إلى جانب سيادة الدولة كشخص معنوي توجد سيادة مجزأة للأفراد وما موقف سيادة الدولة من سيادة الأفراد ، ومن هو صاحب السيادة الفعلية ؟ ولمن الغلبة والتفوق ؟ كل هذه التساؤلات لا نجد إجابة محددة لها في منطق هذه النظرية مما أدى إلى تعقيد مشكلة السيادة [2] .

---

(١) د/ محسن خليل – المصدر السابق ص ٤٩ وما بعدها .
- د / ثروت بدوي – النظم السياسية ص ١٩٧ .
- د / محمد كامل ليلة – النظم السياسية ص ٢١٨ .

(٢) د / محسن خليل – المصدر السابق ص ٥٠ وما بعدها .

المبحث الثاني

نظرية السيادة في الفقه الإسلامي

" فكرة الحاكمية "

لنا الآن أن نتساءل عن مصدر السيادة في الدولة الإسلامية وعن موقف الفقه الإسلامي من النظريتين السابقتين ، وهل يأخذ الفقه الإسلامي بنظرية السيادة على النحو الذي استقر عليه الأمر في الفقه الدستوري المعاصر ؟ وإذا كان يأخذ بها فاي النظريتين تتواءم مع أحكام الشريعة الإسلامية ؟ وهل يأخذ الفقه الإسلامي بنظرية سيادة الأمة ؟ أم يأخذ بنظرية سيادة الشعب ؟

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات ليست بالأمر الهين . ذلك أن البعض جريا وراء ما ذهب إليه الفقه الدستوري من تقرير مبدأي سيادة الأمة وسيادة الشعب ذهب إلى أن مصدر السيادة في الدولة الإسلامية هو مبدأ سيادة الأمة ، على أنه يجب أن نؤكد كما أكد أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد [1] " من أننا لا نتحمس كثيرا لانتحال أسماء هذه الصور الجديدة للنظم والمبادئ ونسبتها مباشرة إلى الإسلام أو نسبة الإسلام إليها وإطلاقها عليه . وذلك لأن الإسلام نظام متكامل ترتبط فيه العقيدة والشريعة بمبدأ تتسق أحكامه الجزئية كلها مع عقيدته وفلسفته الشاملة ، فالعقيدة والشريعة فيه تعبّران جميعا عن مجموعة من الموازين والقيم الثابتة التي أنزل الله تعالى أصولها على رسله صلوات الله عليهم .. ومن الخطأ تجاهل هذه الوحدة الأساسية ، ومحاولة عزل قطاع محدود من قطاعات التشريع الإسلامي ودراسته بروح غريبة على الإسلام أو

---

(١) أستاذنا الدكتور / أحمد كمال أبو المجد – نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص ٣٥ ، ٣٦ .
- وفي هذا المعنى : أبو الأعلى المودودي – نظرية الإسلام وهدية ، تعريب محمد عاصم الحداد ص ١٤٥ – ١٦٦ .

قياسه ومحاكمته إلى نظريات وأصول مستمدة من فلسفة غريبة على فلسفته أو مرتبطة بعقيدة معارضة لعقيدته .

ومثل هذه المحاولة لابد وأن تنتهي إلى أغلاط كثيرة في ميدان ينبغي بطبيعته أن يصان من القول العاجل والرأي المبتسر .

وعلى ذلك إذا أردنا أن نتكلم عن نظرية السيادة فيجب بداية أن نتخلص من المفاهيم والمعايير التي انتهى إليها الفقه الدستوري في هذا الصدد . وأن ننظر إلى مشكلة السيادة في الدولة الإسلامية بقيم الإسلام ومعاييره لأن الإسلام لن يزيد فضلا ولا كمالا إذا ما حاولنا أن ننسب نظاما معينا إليه أو ننسبه إلى نظام معين ، وذلك لأنه لن يزيد فضلا ولا كمالا بهذه النسبة وإنما كماله المطلق في نسبته إلى صاحب الكمال المطلق " الله " عز وجل .

من هذا المنطلق الذي حدده أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد يجب أن ننظر إلى مشكلة السيادة في الدولة الإسلامية بحيث نحددها وفقا لمبادئ ومعايير النظام الإسلامي ذاته .

وسوف نتعرض للنظريات التي قيلت في هذا الشأن بما يتسق مع المقام الذي نحن بصدده ، وقد ظهرت في تحديد مصدر السيادة في الدولة الإسلامية عدة إتجاهات الأول يرى أن السيادة مصدرها الأمة فهي منبع السلطات وصاحبة السيادة في الدولة الإسلامية ، والثاني يرى أن صاحب السيادة هو الله عز وجل ، والثالث يرى أن السيادة في الدولة الإسلامية سيادة مزدوجة هي في جانب سيادة مطلقة للدستور الجامد أي لحدود الله في الكتاب والسنة ، وسيادة شعبية لجمهور المسلمين فيما دون هذه الحدود وسوف نتعرض لهذه الاتجاهات ثم نبين رأينا الخاص في السيادة .

المطلب الأول

نظرية سيادة الأمة في الفقه الإسلامي ومدى اتساقها مع ذاتية الدولة الإسلامية

يذهب فريق من العلماء المحدثين [1] في الفقه الإسلامي أن السيادة تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء ، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس ، فإذا تجاوزت السيادة نطاق أحكام الشريعة ولم تنسجم مع مصدرها وهو إرادة الأمة فقدت أساس مشروعيتها .

وهذا الرأي الذي يقرر أن الأمة في الدولة الإسلامية هي مصدر السيادة ومنبع كل السلطات في الدولة يؤسس ذلك – حسبما قرر أصحابه – على دعامتين :

الدعامة الأولى أن الأمة في الفقه الإسلامي هي مصدر السيادة باعتبار أنها هي التي تولى الخليفة ولا يستطيع أن يمارس سلطاته إلا عن طريق البيعة العامة التي تمنحها له ، كما أنها تقوم بالرقابة على كافة السلطات التي يمارسها ، وتقدم له النصيحة . إلى جانب أن لها الحق في عزله وتنحيته إذا ما تحقق سبب يوجب العزل او التنحية . والخليفة وإن كان صاحب السيادة إلا أنه لا يعدو أن يكون وكيلا أو نائبا يعمل باسمها وينوب عنها في حفظ الدين وسياسة الدنيا .

الدعامة الثانية أن إختصاصات وسلطات الخليفة تتحدد وفق ما أوجبه عليه الشارع ، بحيث تمثل أحكام الشريعة وقواعدها النطاق والمدى الذي يجب ان لا

---

(١) محمد كامل ليلة – النظم السياسية الدولة والحكومة ص ٢٠٥ .
- ومن هذا الرأي الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ٥٨
- الشيخ بخيت المطيعي – حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص ٣٤ .
- الشيخ أحمد هريدي – نظام الحكم في الإسلام ص ١٢٣ .
- الشيخ محمد البنا " الأمة مصدر السلطات " مقال في مجلة منبر الإسلام سنة ١٣٧٢ ص ٣٥٥ وما بعدها .
- د / ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية ص ١١٥ .
- عبد الله مرسي مسعد – القضاء الإداري ومبدأ سيادة القانون في الإسلام ص ٦٢ .

يتعداه . هذا النطاق لا يجوز لحاكم أو الأمة الخروج عن أحكامه ، فهذه الدعامة لا تعد قيدا على سلطات الخليفة وحده وإنما أيضا تتقيد بها الأمة بصفتها منبع وأساس السلطة في الدولة الإسلامية .

وحتى يتسنى لنا الحكم على صحة هذا الرأي من عدمه يجب أولا أن نشير إلى مفهوم السيادة طبقا لما انتهى إليه شراح القانون الدستوري ، وما هو المقصود من القول بأن الأمة صاحبة السيادة ؟

بالنسبة للأمر الأول وهو مفهوم السيادة : فهو يعني أن السلطة السياسية في الدولة تتمتع بمجموعة من الاختصاصات والسلطات توجهها في جميع المجالات بحيث تكون نافذة من تلقاء نفسها دون أن يتوقف ذلك على إجازة من سلطة أخرى ويرجع ذلك إلى أن السلطة السياسية في الدولة تستمد سلطتها من نفسها دون أن تشاركها سلطة أخرى في سلطانها النهائي ، وإرادتها تعد الإرادة العليا التي تسمو فوق الإرادات الأخرى داخل الدولة بحيث تملك السلطة السياسية . بما لها من سيادة إصدار أوامر نهائية وباتّه لا يتوقف نفاذها على أي إرادة أخرى داخل الدولة . كما لا يوجد من ورائها خارج نطاق إقليم الدولة سلطة تشاركها سلطانها النهائي .

أما بالنسبة للأمر الثاني : وهو أن الأمة صاحبة السيادة وأنها منبع كل السلطات في الدولة : فإن ذلك يعني أن الأمة هي صاحبة السيادة والسلطان في إدارة شئونها العامة بحيث أن ما تنتهي إليه إرادتها العامة يكون قانونا ملزما يجب أن يخضع له الجميع حكاما ومحكومين ، بحيث لا يحد سلطانها النهائي أي قيد ، ذلك أن إرادتها لا تعلو فوقها إرادة أخرى .

هذا مجمل محتوى السيادة ومبدأ سيادة الأمة .والسؤال الآن هل يمكن إعمال هذين المفهومين في الشريعة الإسلامية ، بحيث تكون الأمة باعتبارها صاحبة السيادة والسلطان النهائي والإرادة العليا ، يحق لها أن تتصرف وفق ما تنتهي إرادتها ومشيئتها دون قيد أو حد على هذه الإرادة أو تلك المشيئة ؟ إن الإجابة على هذا السؤال بالقطع يتحتم أن تكون بالنفي دون تردد أو تشكك في هذه النتيجة . لأنه لا

توجد في الدولة الإسلامية مثل هذه السلطة اللهم إلا سلطة " الله عز وجل " باعتبار أن سلطة الأمر والحكم والتشريع كلها مختصة به وحده ولا يجوز لفرد أيا كانت صفته أو أسرة أو طبقة أو الأمة الإدعاء بأن لها سلطة من هذا النوع [1] .

فإذا ما انتهينا إلى ذلك فإنه يؤدي إلى عدم ترددنا في رفض القول بأن الأمة الإسلامية هي صاحبة السيادة وأنها منبع ومصدر السلطات في الدولة الإسلامية . ولا يخفف من هذا الإدعاء الذي قاله أنصار هذا الاتجاه القول بأن هذه السيادة ترتبط بما قرره الشارع بحيث تعد قواعد الشريعة الحدود الطبيعية لسيادة الأمة التي لا يجوز لها أن تتخطاها ، ذلك أن مثل هذا القول ينفي عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة . طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانونا ملزما أو تقرر أمرا يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع .

فالقول بأن لها سيادة وأن هذه السيادة مرتبطة بنظام محكم وقواعد محددة يتعارض مع مفهوم السيادة أصلا ويؤدي إلى التناقض لأن مفهوم السيادة يعني أنها سلطة عليا لا تحد إرادتها إرادة أخرى ولا تشاركها سلطانها النهائي أي سلطة غير سلطتها الذاتية وهو غير مسلم به في الفقه الإسلامي .

وننتهي من ذلك العرض بتأكيد أنه لا مكان في الفقه الإسلامي للقول بأن السيادة للأمة وأنها منبع ومصدر كل السلطات في الدولة لأن ذلك يتعارض مع ذاتية الدولة الإسلامية وطبيعتها الخاصة التي أشرنا إليها بالتفصيل .

---

(١) أبو الأعلى المودودي – نظرية الإسلام وهديه ص ٧٧ – ٧٨ .

المطلب الثاني

السيادة في الدولة الإسلامية مصدرها الله

خلاصة هذا الرأي أن الأمة في الدولة الإسلامية ليست صاحبة السيادة ، وإنما صاحب السيادة ومصدرها هو " الله " عز وجل ، فإليه سبحانه وتعالى يستند القانون الإلهي الذي ينظم سلوك أفراد الأمة حكاما ومحكومين .

ويؤكد أنصار هذا الاتجاه أنه إذا استساغ إسناد السيادة في البلاد غير الإسلامية إلى الأمة ، وأن يقرر في هذه البلاد أنها مصدر كل السلطات فإن هذا غير سائغ أو مقبول في البلاد الإسلامية [1] . ذلك أن الله وحده هو الحاكم الحقيقي . وأن وصف الحاكمية ثابت له وحده سبحانه إعمالا لقوله عز وجل ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مَّا أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدواإلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [2] .

وقد أكد مؤتمر العلماء في باكستان الذي عقد عام ١٣٧٠ هجرية هذا الاتجاه حيث نص في المادة الأولى من مشروع وضع المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية على مايلي " إن الحاكم الحقيقي ، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين " .

ونحن من ناحيتنا نوافق على هذا الرأي وننتهي ، إليه غير أن أصحاب هذا الاتجاه لم يبينوا لنا موقف الأمة الإسلامية بالنسبة لهذه السيادة ، وما هو دورها من هذه السيادة ؟ وما هو أساس مشروعية ممارسة الأمة للسلطات في الفقه الإسلامي ؟

إلى جانب أن هذا الاتجاه لم يعط إجابة محددة ويزيل التعارض بين ما انتهى إليه الفقهاء المسلمون من أن الخليفة يعد نائبا عن الأمة ، ووكيلا عنه في ممارسة السلطة وبين اعتبار الأمة الأصيل أو الموكل . ولما كان الأصيل ليس مصدر السلطة أو صاحبها

---

(١) السنهوري – الخلافة ص ١٨ حيث ينسب هذا الرأي إلى عالم هندي .

(٢) سورة يوسف آية ٤٠ .

فعلى أي أساس قامت هذه الوكالة أو النيابة ؟ وما جدوى المناداة بها طالما أن الأمة لا تتمتع بالسيادة .

وعلى ذلك فإن هذا الاتجاه وإن كان - كما سننتهي - هو الرأي الصحيح للمشلكة التي نحن بصددها ، إلا أنه ينقصه وضع حل دقيق وإجابة شافية ومحددة لبعض التساؤلات المترتبة على تقرير السيادة الإلهية ، وحل التعارض المتصور أو المتوهم بين ما قرره الفقهاء من نيابة الخليفة عن الأمة وبين تقرير السيادة الإلهية وهو ما سوف نبينه بالتفصيل عند عرض رأينا الخاص في نظرية السيادة .

المطلب الثالث

نظرية السيادة المزدوجة

يرى هذا الاتجاه أن السيادة في الفقه الإسلامي سيادة مزدوجة تقوم على محورين :-

الأول : سيادة مطلقة وجامدة تتمثل في حدود الله في الكتاب والسنة وتتحقق في كل الحالات التي يوجد فيها نص قطعي أو قاعدة كلية .

الثاني : سيادة شعبية محدودة لجمهور المسلمين أي لأغلبيتهم فيما دون هذه الحدود .

وأساس هذا الازدواج هو أن الإسلام لم يترك الناس لأهوائهم ولا يرى في الكثرة دليلا على الصواب والله عز وجل يقول ﴿ وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين ﴾ [1] وقوله عز وجل ﴿ وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ [2] ويقرر أنصار هذا الاتجاه أن رسل الله صلوات الله عليهم إنما جاؤا بالحق المبين ليقاوموا باطلا أجمع عليه الناس أو كادوا .

---

(١) سورى الأعراف آية ١٠٢ .

(٢) سورة الأنعام آية ١١٦ .

فكانوا مع الله وحده ، وكانوا مع القلة ولكنهم كانوا مع الحق . فالكثرة لا يُعَوَّل عليها الفقه الإسلامي إلا إذا كانت تدور مع الحق حيث دار .

ويقرر أنصار هذا الاتجاه أن ذلك لا يعني استبعاد السيادة الشعبية أو أن الإسلام ينكر الحكم عن طريق الأغلبية ، وإنما يتعين التمييز بين مجالين :-

الأول : مجال النص القطعي الواضح . والثاني : مجال عدم وجود نص أو إذا كان النص غامضا . فإذا كنا في نطاق المجال الأول فليس للأغلبية ولا لإجماع الأمة من سبيل -وذلك على فرضيته- وهو غير متصور إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم " لا تجتمع أمتي على ضلالة " [1] ، وذلك لأن الله عز وجل أنزل النص وهو سبحانه وتعالى أعرف من الجماعة بواقع المصلحة ونطاق العدالة مصداقا لقوله عز وجل ﴿ ... وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ [2] . كما أن الله عز وجل يقول في الذين يترددون في الانصياع لحكم الله وقبول أمره ﴿ أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون ﴾ . [3]

أما في المجال الثاني حيث لا يوجد نص أو يكون النص محتمل التأويل . فإن الإسلام يجعل الوزن الأكبر لرأي الجماعة جاعلاً منها دليلاً على الحق والصواب . ويستند أصحاب هذا الاتجاه لتقرير السيادة الشعبية بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قرر مبدأ سيادة راي الجماعة حيث يقول " يد الله مع الجماعة " [4] ويقول صلى الله عليه وسلم " ما رآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن " [5] وقوله " لا تجتمع أمتي على ضلال "

---

(١) حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة أخرجهابن ماجد في سنند في كتاب الفتن باب السواد الأعظم جـ ٢ ص ١٣٠٣ عن أنس بن مالك وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر . قاله العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي وأخرجه الإمام أحمد في مسنده جـ ٦ ص ٣٩٦ .

(٢) من الآية ٢١٦ من سورة البقرة .

(٣) سورة النور آية ٥٠ .

(٤) حديث "يدالله مع الجماعة " أخرجه إبن عساكر في " تاريخه " بلفظ " يد الله مع الجماعة " عزاه له المتقي الهندي في منتخب كنز العمال ج ١ ص ١٢٣ .

(٥) عزاه العجلوني في كشف الخفاء ج ٢ ص ٢٦٣ إلى الإمام أحمد في كتاب السنة . وأخرجه الطيالسي في مسنده ص ٣٣ حديث ٢٤٦ من كلام إبن مسعود .

وينتهي هذا الاتجاه بتقرير أن من الإيمان برأي الجماعة عند انعدام المعيار الموضوعي على الحسن والصواب إنبعثت قاعدتان هامتان هما . قاعدة الشورى في نظام الحكم وقاعدة الاجماع كحجة شرعية .[1]

وعلى ذلك فإن السيادة في منطق أنصار هذه النظرية سيادة مزدوجة ، هي في جانب سيادة مطلقة وجامدة تتمثل في الحدود الإلهية حيث يوجد نص قطعي أو قاعدة كلية ، وسيادة شعبية محدودة حيث لا يوجد نص أو يوجد نص ظني .

وعلى ذلك فإنه وفقاً لهذا الاتجاه أنه على الرغم من أن النظام الإسلامي يرجع أساس السلطة ومنبعها إلى الله وحده ، إلا أن هذه السلطة لا تستبد بأمرها طبقة مخصوصة أو فئة معينة بل هي بأيدي المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها . والقيام بشئونها وفق ما تقضي به نصوص القانون الإسلامي وقواعده وأحكامه . وهو في هذه الناحية يتشابه من بعض الوجوه مع النظام الديمقراطي . إلا أن النظام الإسلامي يختلف عنه من أوجه أخرى .

فموطن التشابه تتحدد في أن النظام الاسلامي يتيح للمسلمين حاكمية " سيادة " شعبية مقيدة . وهذه الحاكمية تعمل في نطاق وحدود السيادة الإلهية . ومن مظاهر هذا التشابه ما قرره الفقه الإسلامي من حق الأمة في مناصحة الحاكم وحقها في اختيار الحكام وعزلهم ، إذا ما تحقق سبب يستوجب العزل ، وما أتاحه الإسلام للأمة حق ممارسة الرقابة على الحكام ، كذلك يظهر هذا التشابه فيما منحه الله للأمة من التصدي لجميع المسائل التشريعية التي لا يوجد لها حكم مقرر في مصدر من مصادر التشريع الإسلامي حيث أتاح لمجتهدي الأمة حق التوصل إلى الحكم الذي يحقق مصلحة جماعة المسلمين . كما أنه في كل الحالات التي يتطلب الأمر إيضاح دليل أو شرح نص من النصوص فإنه لا يتصدى لذلك إلا من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين دون أن يكون ذلك حقاً لفرد أو طائفة مخصوصة .

---

(١) هذا الرأي يتزعمه الإمام أبو الأعلى المودوي وعلماء باكستان – الحكومة الاسلامية – للامام المودودي ص ٢١٩ وما بعدها، د. أحمد كمال أبو المجد –نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص ٤٣ – ٥٤ .

فمن هذه الوجهة يتشابه النظام الإسلامي مع النظم الديمقراطية حيث يعطي لأفراد الأمة حاكمية أو سيادة شعبية Popular Souvreignty .

ولما كانت هذه السلطة محددة ومقيدة بحدود الله التي تشتمل على مجموعة من القواعد والأصول والأحكام القطعية التي تستهدف في المقام الأول صالح الفرد وصالح الجماعة ، فإن سلطة الجماعة تتقيد بهذه القيود أو تلك الحدود بحيث لا يكون لها أدنى حق في الخروج عليها أو تجاوز نطاقها وإن كان للأمة الحق في وضع قوانين فرعية أو نظم ولوائح Regulations في نطاق هذه القواعد والأصول والحدود السابقة التي تعد دستوراً Constitution جامداً لا يقبل التغيير أو التبديل عن أحكامه القطعية بحيث يمثل الحدود الإلهية للسيادة الشعبية ، ومن هذه الوجهة يختلف النظام الإسلامي مع النظم الوضعية .

وتستند هذه النظرية في تقريرها السيادة الشعبية المحدودة لجماعة المسلمين على الخلافة العمومية الثابتة لهم بمقتضى قوله عز وجل " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ". [1]

وبمقتضى الخلافة العمومية فإنهم أي المسلمين فوضوا خلافتهم العمومية إلى واحد منهم بحيث جعلوها مركزة في ذاته وذلك بهدف تنفيذ أحكام الشريعة . ويكون من اختاروه لهذه الخلافة يحمل خلافة مركزة تجعله مسئولاً مسئولية مزدوجة أمام الله عز وجل من ناحية ، وأمام من فوضوه في ممارسة السلطة نيابة عنهم من جهة أخرى . كما أنه بمقتضى الخلافة العمومية التي يتمتع بها كل فرد من أفراد الجماعة الإسلامية يكون لكل واحد منهم رأي في مصير الدولة بمقتضى خلافته العمومية دون أن يحد من ذلك أو يقيده شرط يتعلق بالأصل أو الثروة لأن المعوَّل عليه في الإسلام هو التقوى والعمل الصالح فحسب . [2]

---

(١) سورة النور من الآية ٥٥ .

(٢) الإمام المودودي – نظرية الاسلام وهديه ص ٤٩ – ٥٠ .

فكل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي يعد خليفة ومن ثم فإنهم متساوون لا تمايز بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو اللون ويكون الباب مفتوحا أمامهم جميعا لتنمية مداركهم ومواهبهم الشخصية ، كما لا يجوز في هذا المجتمع أن يستبد فرد أو طائفة بأمر الحكم أو ينتزع حق الخلافة العمومية الممنوحة لهم وينصّب نفسه بالقوة والغصب عليهم لأنه في هذه الحالة يكون غاصباً وتسقط عنه الخلافة .[1]

والمدقق فيما انتهت إليه هذه النظرية : يجد نفسه في النهاية أمام نتائج غير مقبولة ، أو يجد أن هذه النظرية قد استعارت أو تأثرت بالنظريات الأخرى في القانون الدستوري الوضعي لاسيما نظرية سيادة الشعب . وإن بدت الأخرى في صورة خلابة توهم أنها تتفق مع ذاتية النظام الإسلامي ، كما أن الباحث في هذه النظرية سوف ينتهي في النهاية إلى أنها حين حاولت وضع أساس فلسفي أو قانوني لنظرية السيادة في الفقه الإسلامي ، فإنها انتهت إلى تعقيد مشكلة السيادة ذاتها على النحو الذي انتهت إليه نظرية سيادة الشعب في الفقه الدستوري ومن ثم يمكن أن نجمل ما نراه على هذه النظرية فيما يلي :

١- أن القول بأن السيادة - الحاكمية - مشتركة بين الله من ناحية ، وبين المحكومين من ناحية أخرى ، وبأن كل واحد يعد خليفة عن الله عز وجل في القيام بما حتمه عليه الشارع في ممارسة السلطة وبأن كل واحد يحمل قدرا من الخلافة العمومية أو الحاكمية الفردية يؤدي إلى نتائج غير مقبولة .

فمن وجهة نظرنا أن السيادة في الفقه الإسلامي لا تقوم على محورين كما قرر أصحاب هذا الاتجاه أولهما لله وثانيها للشعب على النحو الذي أشرنا إليه تفصيلاً في عرض هذه النظرية لأن ذلك يحمل في طياته تجزئة السيادة بين الله من ناحية وبين الشعب من ناحية أخرى ، حتى ولو سلمنا بأنها سيادة شعبية محدودة لأن ذلك يتعارض مع النظام الإسلامي الذي يوجب أن تكون كل الأعمال والتصرفات سواء ما جاء بصددها نص محدد ، أو ما كان خاضعا

(١) الإمام المودودي - المصدر السابق - ص ٥٢ - ٥٣ .

للقواعد العامة في التشريع الإسلامي مرجعها الله عز وجل لأن مرد ذلك كله للسيادة الإلهية ومن ثم لا نسلم بأن المجتهدين حينما يتوصلون فيما لا نص فيه أو فيه نص ظني يتمتعون بنوع من أنواع السيادة أو الحاكمية حتى ولو كانت سيادة أو حاكمية شعبية محدودة .

٢- كما لا يجوز الاستناد إلى ما قرره الشارع الحكيم من حق الجماعة في تولية الحاكم عن طريق البيعة ، وحق ممارسة الرقابة بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحق إبداء النصيحة للحاكم ، وسلطة عزل الحاكم من قبل الأمة إذا كان لذلك مقتضى يستوجب ذلك العزل في تقرير السيادة الشعبية لجماعة المسلمين وأفرادهم لأن كل هذه الأمور واجبات محددة وردت بصددها نصوص تحتم ضرورتها وإيجابها على الأمة ، ولا يستساغ القول بأن الجماعة أو الأفراد حينما يمتثلون لواجب شرعي يمارسون في نطاقها سيادة أو حاكمية .

٣- إلى جانب أن اسناد السيادة للشعب حتى مع القول بأنها سيادة شعبية محدودة لا تتسق مع قواعد الشريعة الإسلامية لأن مدلول السيادة مع هذا القيد يتنافى مع حتمية التسليم الكامل والمطلق للسيادة الإلهية .

٤- كما لا نسلم بأن كل فرد يعد خليفة عن الله عز وجل ، وأن كل فرد يحمل قدرا من الحاكمية وذلك لأن الخلافة لا تكون إلا في حق الغائب أما في حق الحاضر وهو الله عز وجل فغير مسلم به من جميع الفقهاء ، وأن أجازه البعض بالنسبه للأنبياء جميعهم أو بعضهم على اختلاف في التفاصيل . إلا أن الجميع متفق على نفي الخلافة عن الله عز وجل لفرد من الأفراد .

٥- كما أن القول بأن كل فرد يتمتع بجزء من الحاكمية أو الخلافة العمومية يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية ذاتها ، ذلك أن السيادة في الإسلام واحدة لا تتجزأ وأساسها ومنبعها وصاحبها " الله عز وجل " وإذا كان الأفراد يمارسون أدواراً مختلفة فإن ذلك يخضع لنظام محكم ونطاق محدد ودائرة مرسومة سواء تعلقت هذه الأدوار بالفروض الدينية أو بالأمور الدنيوية لأن كل

عمل من الأعمال يتحتم أن يكون وفق ما جاءت به الشريعة بنصوصها القطعية والظنية وقواعدها الكلية وأصولها الشاملة .

٦- كما أن القول بأن كل فرد يحمل قدراً من الخلافة أو الحاكمية العمومية يمكن أن يؤدي إلى الفوضى والفساد للتباين والاختلاف بين الأفراد ومن ثم يمكن أن يستند فرد من الأفراد على خلافته أو سيادته ويعتبر أن ما انتهى اليه الآخرون إعتداء على سيادته وحاكميته مما يؤدي إلى التشاحن والاختلاف . كما يمكن أن يؤدي إلى تفتيت وحدة الأمة وتمزيق أوصالها وكل ما يؤدي إلى ذلك مرفوض إعمالا للقاعدة الشرعية المستمدة من السنة التي تقضي " لا ضرر ولا ضرار في الاسلام " .[1]

٧- ثم ما هو موقف الحاكمية الفردية التي يتمتع بها كل مسلم من الحاكمية التي يتمتع بها غيره من أفراد الجماعة ، وما موقف هذه الحاكمية من السيادة الشعبية أو الحاكمية الشعبية التي تتمتع بها الجماعة ، وما هو الموقف إذا لم تتفق جميع هذه السيادات على حكم محدد .. كل هذه التساؤلات لا تجد إجابة محددة لها في ضوء ما انتهت إليه هذه النظرية .

٨- كما أن هذه النظرية بتقريرها أن كل فرد تنازل عن خلافته العمومية منهم وهو " الخليفة " وأنهم فوضوه في ممارسة ما يترتب على الحاكمية لهم من الله عز وجل وأصبح بذلك يحمل خلافة مركزة فإن ذلك من شانه أن يؤدي إلى التسلط والاستبداد لأن الحاكم قد يستند على ما يحمله من خلافة مركزة ويستبد بها ويطيح بالحقوق والحريات العامة . فإذا قيل بأن الاستبداد غير واقع لأنـــه في هذه الحالة كما تقول النظرية يتنافى مع الخلافة العمومية ، وإذا استبد تنتفى عنه الخلافة ويكون غاصباً للسلطة ، فيرد على ذلك بأن الاستبداد واقع لا محالة فقد يستند الحاكم إلى الخلافة المركزة في شخصه

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر جـــاره ج ٢ ص ٧٨٤ عـــن عبادة بن الصامت وحديث عبادة هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع .

باعتباره رجل الله المختار ويطيح بالحقوق والحريات العامة . وقد يستند إلى أغلبية شعبية أو كثرة يزينون له هذا الاستبداد وذلك التسلط وهؤلاء لهم خلافة عمومية أيضاً فما هو الحكم في هذه الحالة وهل يمكن للقلة التي وقفت على حكم الشرع أن ترفض وتقاوم ؟ أم أنه يتعين قبول رأي الكثرة مع مخالفته لأحكام الشريعة . كل ذلك لا يمكن أن يجد إجابة شافية ومحددة له في منطق هذه النظرية ومن هنا فإننا نرفض التسليم بنظرية السيادة الشعبية المحدودة التي قالت بها هذه النظرية .

المطلب الرابع

رأينا في صاحب السيادة ومصدرها في الفقه الإسلامي

بعد هذا العرض لمختلف النظريات والاتجاهات التي قيلت في البحث عن مصدر السيادة وصاحبها في الفقه الإسلامي فإننا نرى أنه لكي نصل إلى حل دقيق لمشكلة السيادة ، يتوافق مع قواعدها المحكمة ونظامها الإلهي ، وكون الدولة الإسلامية طراز خاص من الدول لها ذاتيتها ووضعيتها المتميزة . فإنه يجب أن نميز بين أمرين : الأول : مصدر السيادة ، والثاني : من له حق ممارسة مظاهر السيادة وذلك على التفصيل الآتي :

أولا : مصدر السيادة في الدولة الإسلامية وصاحبها

مصدر السيادة في الدولة الإسلامية طبقاً لما يتسق مع ذاتية النظام الإسلامي . يتحدد في قاعدة قاطعة لا تقبل التأويل أو التشكك فيها ، أو التردد في قبولها . وتتحدد هذه القاعدة في أن مصدر السيادة وأساسها ومنبعها يتحدد في الذات الإلهية . ذلك أن كل سلطة ، وكل عمل ، وكل تصرف ، وكل إرادة بشرية تستمد أساسها ووجودها ومشروعيتها من إرادة الله المقدسة .

هذه السيادة واحدة ومطلقة ، ولا تقبل التجزئة أو الانقسام ، وهي تتمثل في إرادة الله العليا ، سواء ظهرت هذه الإرادة في شكل نصوص قطعية محددة لا تترك للمحكومين أدنى تقدير أو اختيار في نطاقها ، أو في شكل قواعد كلية تترك للمحكومين قدراً من التصرف والتقدير عن طريق الاجتهاد الذي لا يجوز أن يخالف نصا أو قاعدة كلية ، لأن مرجع الأمر في النهاية هو أن أي إرادة بشرية يجب أن تخضع لإرادة الله العليا التي تعلو كل إرادة وتفوق في سيادتها أي سلطة ، لأن كل السلطات تستمد أساس مشروعيتها من إرادة الله المقدسة ، ولا يجوز أن تمارس أي سلطة إلا إذا استندت هذه السلطة على الإرادة الإلهية . حتى ولو كان الذي يمارس هذه السلطة نبي من الأنبياء لأن النبي لا يلتزم إلا بما يوحي إليه مصدقاً لقوله عز وجل:"إن اتبع إلا ما يوحى إلي "[1] " وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله "[2] .

الأمر الثاني : من له حق ممارسة مظاهر السيادة في الدولة الإسلامية :

أما من له حق ممارسة مظاهر السيادة في الدولة الإسلامية ، فهم المحكومون جميعاً ، وليس هذا حقاً لفرد معين أو لطائفة مخصوصة . وحيث أن المحكومين لا يستطيعون أن يقوموا جميعاً بهذا الدور فإن الشارع أوجب وجود سلطة عامة . وجعل هذا الوجوب فرضاً كفائيا يقع على الأمة الإسلامية بأسرها وهي المسئولة عن أداء هذا الواجب كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة .[3]

---

(١) سورة الأنعام من الآية ٥٠ .

(٢) سورة النساء من الآية ٦٤ .

(٣) الماوردي الأحكام السلطانية ص ٥ وأدب الدنيا والدين ص ٨٥ ، اويس وفا – منهاج اليقين ص ٢٣٢ القلقشندي مآثر الأنافة ج١ ص٣٠ ، الآمدي غاية المرام ص ٣٧٦ ، أبو يعلى الأحكام السلطانية ص ١٩ الفاسي الأمامة العظمى ص ٣٥ ،
التفتازاني شرح السعد على المقاصد ج٣ ص ٢٧٨ . التفتازاني شرح السعد على العقائد طبع حجر ص ٢٣٣ والعقائد النسفية ص ١٨١ . الكستلي – حاشية الكستلي على شرح العقائد ص ١٨١ الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٥ الخيالي حاشية الخيالي على شرح العقائد مطبوع مع المصدر السابق ص ١٠٢ ، ١٠٣ . –ابن خلدون : المقدمة ج٢ ص٥٢. – البغدادي : أصول الدين ص ٢٧٩ – ٢٨١–الإيجي : المواقف ص ٤٠٠ . –الإيجي والجرجاني : المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٥٤ –ابن تيمية منهاج السنة ج ٣ ص ٢٦٦ وما بعدها –الغزالي: فضائح الباطنية ص ١٧٥ – ١٧٩ – القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٥ :–القاضي عبدالجبار : المغنى في ابواب العدل والتوحيد ج٢٠ القسم الأول ص ٤١ وما بعدها . –البزدوي : أصول الدين ص ١٨٦ –الرازي الأربعين في أصول الدين ص ٤٣٦ – ٤٣٧ . – الجويني : الارشاد ص ٤١٩ وما بعدها –الأشعري مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٣٢ . –بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام واصول الحكم ص ٣٣ –رشيد رضا :الخلافة ص ١١ .

ويترتب على اعتبار واجب إقامة السلطة لكفالة تحقيق ما أوجبه الشارع من الواجبات الكفائية نتيجة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة ، مؤداها أن التمثيل أو الإنابة هي الصورة الطبيعية لتحقيق السلطة في المجتمع الإسلامي ، لأن إقامة السلطة والقيام بأعبائها لو كانت من الواجبات العينية لكن من المحتم على كل المسلمين أن يكون كل واحد منهم حاكماً ، ولما كان ذلك غير متصور فإن الشارع اعتبر إقامة هذا الواجب من الواجبات الكفائية لا العينية .[1] وطبقاً لهذا التكييف يمكن أن نقبل فكرة الوكالة أو النيابة التي قال بها الفقهاء المسلمين حينما قرروا أن الخليفة في ممارسة السلطة العامة يعد وكيلاً عن الأمة في ممارسة هذه السلطــة .[2]

هذا مجمل ما نراه بالنسبة لنظرية السيادة في الفقه الإسلامي ، ولا سبيل أمامنا بعد ذلك إلى القول بنظريات غريبة على النظام الإسلامي تتعارض مع ذاتيته وتفرده عن غيره من النظم الأخرى . نظريات نشأت وترعرعت في أحضان فكر بعيد كل البعد عن الفكر الإسلامي وما يقوم عليه من قواعد وأحكام .

يترتب على ما نراه بصدد نظرية السيادة النتائج الهامة الآتية :

أولا : أن صاحب السيادة في الدولة الإسلامية حسبما يتوافق مع قواعد النظام الإسلامي ليس شخصاً مجازياً أو افتراضياً كما ذهبت إلى ذلك النظم الدستورية المختلفة في القانون الوضعي حيث اسندت هذه النظم السيادة للأمة أو الدولة ، باعتبار كل منهما شخصاً مجازياً أو افتراضياً في حين أن صاحب السيادة في الدولة الإسلامية هو الله عز وجل .

ثانيا : إن هذه السيادة تتجسد بالنسبة لنا فيما رسمه الله عز وجل من إطار محكم ونظام محدد ، ينظم سائر مجالات الحياة البشرية عن طريق النصوص القطعية المحددة أو عن طريق القواعد الكلية والأصول الشاملة ، التي تترك للمحكومين

---

(١) الريس : النظريات السياسية الإسلامية ص ١٨٥ . أحمد ابراهيم الشريف : دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة ص ١٢٦ .

(٢) الكاساني : بدائع الصنائع ج٧ ص ١٦ .
– التفتازاني : شرح السعد على المقاصد ج٢ ص ٢٨٣ .
– الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٤٣٩ .

قدراً من التصرف في نطاق هذه القواعد وتلك الأصول . بحيث تشكل جميعها الإطار المحكم والدائرة المرسومة التي لا يجوز الخروج عنها والتي تعبر جميعها عن السيادة الإلهية الثابتة للخالق وحده عز وجل .

ثالثا : يترتب على النتيجة السابقة نتيجة أخرى هي : أن الدولة الإسلامية دولة قانونية منذ ميلادها ، حيث حددت السيادة الإلهية الحقوق والحريات العامة ونطاق سلطة الدولة وغاياتها بما يكفل سعادة البشر في حياتهم الأخروية والدنيوية ، دون أن تترك أي ثغرة للاستبداد أو التسلط . لأنها وضعت الإطار المحكم الذي يحول دون تحقق ذلك ، بما فرضته من واجبات تتمثل في الشورى والرقابة والمسئولية وتقرير حق الأمة في عزل الحاكم إن اقتضى له موجب . وبذلك تجنب النظام الإسلامي كافة العيوب التي أخذت على نظريتي سيادة الأمة وسيادة الشعب .

رابعا : إن النظام الإسلامي وإن حدد الإطار العام لتصرفات البشر جميعاً حكاما كانوا أم محكومين ، إلا أنه في نطاق هذا الإطار كفل للمسلمين كافة الحقوق والحريات العامة دون أن يحد منها أو يقيدها إلا ما تطلبته مصلحة الجماعة الإسلامية من قيود أو حدود . وفي هذا النطاق نقرر بأن " الإسلام لم يضع أي قيود على الحرية الفردية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية أو غيرها سوى ما يتعلق منها بضمان تأكيد المصلحة العامة ، ولا يتيح الإسلام لسلطة الدولة أن تتدخل بالقهر لتوجيه النشاط الفردي إلا حينما يكون هناك خطر داهم يهدد المجتمع .

الفصل الثالث

تسيُّد شرع الله (حاكمية الشريعة الإسلامية)

سبق الإشارة إلى أن الدولة الإسلامية تجد أساس وجودها ومشروعية سلطاتها العامة في قواعد الشريعة الإسلامية ، بحيث إذا عدلت عن الشريعة إلى ما ينافيها أو حاكمت معها شرائع أخرى تتنافى معها فإنه يتعين أن تنسحب عنها صفة كونها دولة إسلامية .

فلا تكتسب الدولة صفة كونها "إسلامية" إلا إذا طبقت أحكام الشريعة الإسلامية وتسيُّد شرع الله على جميع مناحي الحياة ، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كانت المشروعية الإسلامية هي القانون الواجب التطبيق في هذه الدولة .

وسوف نتبين أن المشروعية الإسلامية التي تتحدد في أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية ، تتسم بمجموعة من الخصائص والسمات لم تتوفر لأي شرعية أخرى وضعية أو غير وضعية .

فضلاً عن أن تطبيق قواعد المشروعية الإسلامية يتطلب تقنين هذه القواعد بما يغطي كافة أوجه ومجالات الحياة البشرية ، وعلى ذلك فسوف نقسم هذا الفصل إلى المباحث الآتية :

المبحث الأول : في مدلول مبدأ المشروعية .

المبحث الثاني: في أدلة حاكمية المشروعية الإسلامية .

المبحث الثالث: في خصائص مبدأ المشروعية في الإسلام .

المبحث الرابع: في ضرورة تقنين أحكام المشروعية الإسلامية .

المبحث الأول

مدلول مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي

أولا: مدلول مبدأ المشروعية في الشرائع الوضعية

يعني مبدأ المشروعية حسبما تعارف عليه فقهاء القانون "أن أعمال الهيئات العامة وقراراتها الملزمة لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية ، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها ، إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التي تحكمها . بحيث متى صدرت بالمخالفةلهذه القواعد فإنها تكون غير مشروعة ، ويكون من حق الأفراد ذوي المصلحة طلب إلغائها والتعويض عنها أمام المحكمة المختصة"[1] .

وهذا المبدأ لم يقنن ويأخذ مجال التطبيق إلا بعد كفاح مرير . كما يعد هذا المبدأ توفيقاً بين الحرية والسلطة ، تتم بمقتضاه الموازنة بين حقوق الأفراد في أن يعيشوا الحرية وينعموها ، وبين حقوق السلطة العامة في العمل والتنظيم .

وبمقتضى هذا المبدأ يتحتم أن يسود القانون الجميع بحيث تتأكد سيادته ليس فحسب في مواجهة علاقةالأفراد بعضهم ببعض وإنما أيضا يجب أن تسود في مواجهة العلاقة بين الأفراد والدولة وغيرها من الهيئات الحاكمة . وبمعنى آخر يجب أن يخضع الجميع حكاما كانوا أم محكومين لحكم القانون ، كما يحتم هذا المبدأ أن تخضع القاعدة الدنيا للقواعد الأعلى منها طبقا لما يمليه مبدأ تدرج القواعد القانونية . كما يقتضي هذا المبدأ أيضاً خضوع تصرف الهيئات الحاكمة للهيئات الأعلى منها التي تحتل درجة أعلى منها على سلم التدرج .

ومن ثم فإن كل قاعدة يتحتم أن لا تتعارض مع القواعد الأعلى . كما ان كل تصرف قانوني يصدر من احدى الهيئات فإنه يأخذ مكانه بين قواعد النظام القانوني وفقاً للموقع الذي تشغله هذه الهيئة على سلم التدرج ، وعلى ذلك فإنه يتحتم أن تتواءم تصرفات الهيئات الحاكمة وفق ما تقتضي به قواعد التدرج بحيث تخضع الهيئات الدنيا للهيئات التي تشغل الدرجات الأعلى على سلم التدرج .

---

(١) أستاذنا الدكتور/طعيمه الجرف-مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون-طبعة ١٩٦٣ ص ٥

وهكذا في ظل قواعد المشروعية الوضعية تخضع القاعدة الدنيا للقاعدة الاعلى منها حتى نصل إلى القاعدة العليا التي تسود كل القواعد وتحتل قمة الهرم القانوني . وهي القاعدة الدستورية التي تحتل قمة تدرج القواعد القانونية وتسمو على غيرها من القواعد من حيث الشكل والموضوع . وقواعد المشروعية الوضعية تختلف من نظام إلى نظام . كما تختلف من وقت لآخر . كما أنه ليست هناك قواعد تتسم بالثبات والانضباط يمكن أن ترد إليها كافة القواعد ، وفوق ذلك كله فإن أساس المشروعية الوضعية لم يتفق الفقه الوضعي عليه ولا زال محل جدل وخلاف كبيرين في الفقه المعاصر.

ثانيا: مدلول مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي

أما مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي فهو يتحدد في مجموعة من القواعد والضوابط الإلهية حددتها على سبيل الحسم أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية تتشكل وفقا لها غايات الدولة وأهدافها ، وحدود ونطاق سلطاتها العامة . كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الإسلامية حكاما ومحكومين ، وعلى أساسها تتحدد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ويقع باطلا ما يخالفها. من هنا يختلف المبدأ في الإسلام عنه في الشرائع الوضعية ، حيث أنه في الأخيرة مبدأ غير مستقر ويختلف من نظام إلى آخر ، ومن وقت إلى آخر حتى في الدولة الواحدة .

ومن هنا مكمن الخطر في الشرعية الوضعية ، لذلك نرى مع غيرنا أن الشرعية الوضعية برغم التطور الذي طرأ على هذا المبدأ عند شراح القانون . فإن الأمر لا يزال غير مستقر ، والشرعية تبدو غير ذات أثر طالما أن القانون الذي تخضع له السلطة تملك أن تشكله كيف شاءت ومتى شاءت ، وأن الشرعية المأمولة هي التي تتحقق في اللحظة التي "تجد السلطة حدودها، وتجد الشرعية قيمتها واحترامها ، إذا كانت السلطة ومجموع درجاتها والشعب من ورائها يخضعان لسلطان أعلى منهم جميعا وأقوى وأكبر . وكان القانون ليس من صنع أيديهم ، ولكن من صنع من هو أعلى وأقوى وأكبر . وهنا تجد السلطة حدودها ، وتجد الشرعية قيمتها واحترامها إذا كان الحكم لله ، وكان الشرع من صنعه ، والكل من بعده حاكما ومحكوما عابد له ومطيع" [1] وتتحدد في المشروعية الإسلامية .

---

(١) الدكتور/ علي جريشه – المشروعية الاسلامية العليا – ص١٧-١٨ .

وعلى ذلك فالمشروعية الإسلامية هي الأمل والهدف : كما أنها هي المخرج الوحيد للبشرية وللأمة الإسلامية . وتتحدد هذه المشروعية في خضوع الجميع حكاما كانوا أم محكومين للقواعد والأحكام والضوابط الإلهية المتعلقة بالعقيدة والشريعة والتي فرضها الله عز وجل بحيث يتحدد بمقتضاها الإطار العام الذي يلتزم به المسلمون حكاما ومحكومين ويحدد نطاق السلطةالعامة وأهدافها وعلاقاتها سواء أكانت هذه العلاقة بين الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية أو بين هذه الهيئات من ناحية أخرى . وبين المحكومين مسلمين كانوا أو غير مسلمين .

وترتيبا على ذلك فإن الدولة الإسلامية لا تتصف بهذا الوصف إلا إذا كان محور هذه الدولة القانون الإلهي ، ومن ثم فهي على النحو الذي بينا طراز خاص من الدول يختلف في طبيعته وغاياته عن غيره من الدول المعاصرة ويرجع هذا التباين إلى المشروعية الإسلامية حيث تتفرد الدولة الإسلامية بنظام قانوني محدد . يحدد الإطار العام لكافة السلطات التي تمارس مظاهر السيادة الإلهية ، هذا النظام ينبع أساسا من مجموعة من القواعد الإلهية تتشكل وفقا لها غايات الدولة وأهدافها ، وحدود ونطاق كل سلطة من سلطات الدولة ، كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الإسلامية حكاما ومحكومين . بحيث تعد هذه القواعد ، إطاراً ملزما للجماعة الإسلامية بأسرها . هذا الإطار تحدده وتبينه على سبيل الحسم المشروعية الإسلامية بمصادرها المختلفة ، والتي تتجسد في أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية .

وهذا الإطار الذي يرسم للمشروعية الإسلامية حدودها ونطاقها المحكم لا تملك الجماعة الإسلامية تعديله أو تغيير مضمونه ، إلا في الحدود التي رسمتها قواعد المشروعية ذاتها ، ومن ثم فإن النظام القانوني للدولة الإسلامية محكوم سلفا بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الإسلامية ، والهيئات الحاكمة التي تمثلها ، إلا العمل في نطاقها وحدودها .

وترتيبا على ذلك فإن المشروعية الإسلامية تتسم بالثبات ، كما أنها مشروعية مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، وتتمثل في قواعد محكمة يجب أن تتسيد بحيث تخضع لها سائر القواعد ، كما يجب أن تتشكل تصرفات الهيئات الحاكمة وفقا لها .

المبحث الثاني
في أدلة ضرورة تسيُّد شرع الله
(حاكمية الشريعة الإسلامية)

توجب سائر الأدلة في مصادر المشروعية الإسلامية حتمية خضوع كافة مناحي الحياة ، والحاكم والمحكوم ، لما أنزل الله ، وسوف نقتطف بعض ما أفصح به القرآن الكريم في هذا الشأن ، وما ورد في بعض الأحاديث النبوية ، وما نهجه الخلفاء الراشدون في هذا الشأن ، وسنتناول ذلك في مطلبين .

المطلب الأول
الأدلة على ضرورة تسيُّد شرع الله من القرآن الكريم

توجد نصوص كثيرةومتعددة في القرآن الكريم تدل جميعها على وجوب أن يكون الحكم لله ، وسوف نقتطف جزءًايسيراً من هذه النصوص ، وسوف نضمن هذه النصوص ما انتهى إليه الفقهاء والمفسرون بخصوص ما تؤدي إليه من ضرورة تسيُّد حكم الله ... . قال تعالى :

١- (وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) [١] .

٢- (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) [٢] .

٣- (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما) [٣] .

---

(١) سورة البقرة آية (٢١٣) .
(٢) سورة المائدة آية (٤٨) .
(٣) سورة النساء آية (١٠٥) .

٤- (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) [١] .

٥- (إن الحكم إلا لله) [٢] .

٦- (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) [٣] .

٧- (إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون) [٤] .

٨- (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) [٥] .

فالآيات السابقة تظهربوضوح أن الحكم لله عز وجل وتنفي الحكم عما سواه مما يترتب عليه ألا يكون هناك حكم سوى حكمه ، لأن الله عز وجل لم يخلق معه آلهة يشرعون ويحللون ويحرمون فرد الحكم لله عز وجل نفي للحكم عما سواه .

٩- وإلى جانب الآيات السابقة التي تجعل الحكم لله هناك آيات أخرى تبين الأثر المترتب عن العدول عن حكم الله . من ذلك قوله تعالى : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) [٦] .

وقد انتهى المفسرون في تفسيرهم لهذه الآية من أن العدول عن شرع الله إلى غير ما جاء به باطل ، وهو تحاكم إلى الطاغوت ، وهو العدول عن الحق إلى الباطل بما يمثله من طغيان كبير على شرع الله [٧] ، وقد اعتبر البعض هذا العدول بمثابة عقوبة للمسلمين لخروجهم عن هدى الله وأمره بما يفرضه من ضرورة رد الأمر لله ولرسوله [٨] .

---

(١) سورة النور آية (٥١) .
(٢) سورة الأنعام آية (٥٧) .
(٣) سروة يوسف آية (٤٠) .
(٤) سورة يوسف آية (٦٧) .
(٥) سورة الأنعام آية (٦٢) .
(٦) سورة النساء آية ٦٠ .
(٧) الإمام محمد رشيد رضا - تفسير المنار ج٥ ص٢٢٣ .
(٨) الإمام محمد عبده ونقلا عن الشيخ رشيد رضا ج٥ ص٢٢٥ .

وذلك إعمالا لقوله عزوجل(فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)[1] . فاضلهم الله نتيجة لذلك البعد عن دين الله .

ويقرر الإمام ابن كثير أن هذا إنكار من الله عز وجل على من يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين ، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله. ويقرر ابن كثير أن الفقهاء اختلفوا في تفسير سبب نزول هذه الآية ، ثم ينتهي إلى أن الآية أعم .... فإنها ذمامة لمن عدل عن الكتاب والسنة ، وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل ، وهو المراد بالطاغوت [2] .

١٠- (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) [3] .

وهذه الآية أبلغ دلالة على حتمية خضوع أي دولة إسلامية لشرع الله ، لأن الله عز وجل لا يقتصر على نفي الإيمان عن الذين يرفضون التحاكم لشريعته وإنما ينفي الإيمان أيضا عن هؤلاء الذين يحكّمون شريعة الله ثم يتحرجون مما تقضي به ... ومن هنا لا يجب فقط تحكيم شريعة الله وإنما يجب التسليم الكامل والمطلق بما يقضي به الله عز وجل ، وهو ما انتهى إليه المفسرون للعبارة الواردة في الآية .... (فلا وربك) فإن في هذا وعيداً شديداً ترجف له الأفئدة ، فإنه ، أولا : أقسم سبحانه وتعالى بنفسه مؤكدا لهم القسم بحرف النفي بأنهم لا يؤمنون ، فنفى عنهم الإيمان الذي هو رأس مال عباد الله الصالحين حتى تحصل لهم غاية هي تحكيم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم لم يكتف سبحانه وتعالى بذلك حتى قال : (ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) فضم إلى التحكيم شيئا آخر هو عدم وجود الحرج وأي حرج في صدورهم . فلا يكون مجرد التحكيم والإذعان كافيا حتى يكون من صميم القلب عن رضا واطمئنان وانثلاج صدر وقلب وطيب نفس ، ثم لم يكتف بهذا كله حتى ضم إليه قوله (ويسلموا) أي يذعنوا وينقادوا ظاهراً وباطناً ، ثم لم يكتف بذلك ، بل ضم إليه المصدر المؤكد فقال : (تسليما)

---

(١) سورة النساء آية (٥٩)

(٢) ابن كثير – تفسير القرآن العظيم – ج١ ص٥١٩-٥٢٠ .

(٣) سورة النساء آية ٦٥

فلا يثبت الإيمان لعبد حتى يقع منه هذا التحكيم ، ولا يجد الحرج في صدره بما قضى عليه ، ويسلم لحكم الله وشرعه تسليما لا يخالطه كدر ولا تشوبه مخالفة .

كما يقرر الثعالبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة : إن الإيمان الحقيقي . لا يحصل إلا لمن حكَّم الله ورسوله على نفسه قولا وفعلا وأخذا وتركا وحبا وبغضا [1] .

كما جاء في تفسير روح البيان تفسيراً لهذه الآية الكريمة بأن فيها دلائل إلى أن من رد شيئا من أوامر الله وأوامر رسوله -صلى الله عليه وسلم- فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد ، ومن أجل هذا حكم الصحابة بردة الذين منعوا الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم [2] .

ونخلص مما ذكره المفسرون لهذه الآية أن من يتحاكم إلى شرع الله ويقابل ذلك بضيق وحرج من حكم الله ورسوله ، فإن ذلك يوجب نفي الإيمان عنه . لأن التحاكم إلى شرع الله وقبول ما قضى به الله ورسوله يقتضي التسليم الكامل والمطلق بحكمه وأن يكون ذلك دون مخالجة النفس أي حرج أو تململ أو ضيق . أما من يتبجحون ابتداء ويرفضون التحاكم إلى شرع الله ، فإن الأمر لا يقتضي نفي الإيمان عنهم لأنهم في الأصل غير مؤمنين وخارجون عن شريعة الإسلام ، وهو ما انتهى إليه الثعالبي حينما دلل على ذلك بما رآه الصحابة بالنسبة لمانعي الزكاة حيث حكموا عليهم بالردة رغم أنهم لم ينكروا شرع الله وإنما امتنعوا فقط عن أدائها .

لذلك يقرر الدكتورعلى جريشه : أن أمر التحاكم إلى الشريعة ليس أمر الأولى والأوفق ، وإن كان الأولى لنا والأوفق لنا أن نتحاكم إلى شريعة الله ، إن الأمرأمر إيمان يكون أو لا يكون ، يقدم له سبحانه بقسم برغم أن ما يقوله الله هو الحق وهو الصدق . ولكنه التأكيد والقسم هنا بنفسه وذاته ، وليس بشيء مما خلق ، لأن الأمر يتعلق بألوهيته وربوبيته [3] عز وجل .

---

(١) الثعالبي – جواهر الحسان في تفسير القرآن – ج١ ص٣٨٧.
(٢) اسماعيل حقي – تفسير روح البيان ج٢ ص ٢٣٠ .
(٣) د. علي جريشه – شريعة الله حاكمه ، ص ٢١ .

وإذا كان الأمر كذلك فما بالنا نحن اليوم في مختلف الأقطار الإسلامية وقد نحي شرع الله عن التطبيق في سائر الجوانب ، وتم ذلك في بعض الأقطار الإسلامية بتبجح غريب وتجرؤ على شرع الله وافتئات على ألوهيته ، وهو أمر يرتب نتائج في غاية الخطورة فيما يخص نسبة هذه الأقطار إلى الإسلام ، لذلك قرر بعض المعاصرين أن هذه الآية تدل على وجوب اتباع شرع الله والامتثال لحكمه بأسلوب هو في غاية القوة [١] .

١١- (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) [٢] .

١٢- (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) [٣] .

١٣- (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هو الفاسقون) [٤] .

وقد اختلف المفسرون فيمن نزلت فيهم هذه الآيات إلى اتجاهات أربعة :

فالإتجاه الأول: يقرر أنها نزلت في اليهود .

الإتجاه الثاني: يقرر أنها نزلت في المسلمين .

الإتجاه الثالث: يقرر أنها نزلت في اليهود وفي هذه الأمة-أي الأمة الإسلامية- .

الإتجاه الرابع: فيرى أنها نزلت في المسلمين والنصارى واليهود [٥] .

ويرى أبو السعود في تفسيره بأن "من لم يحكم بماأنزل الله ، كائنا من كان دون المخاطبين خاصة أي ولم يحكم بذلك مستهينا به منكراً له فأولئك هم الكافرون" [٦] . ومن ثم فإن هذه الآية تحذر تحذيرا شديدا من يحكم بغير شرع الله ، حيث علق الله عز وجل الحكم بالكفر بمجرد ترك الحكم بما أنزل الله فكيف يكون الحال وقد انضم إليه الحكم بخلافه [٧] ، والحكم بكفره نتيجة الجحود أو الاستخفاف بشرع الله وإرادته ليس محل خلاف لدى جميع المفسرين [٨] .

---

(١) د. محمد عبدالرحمن البكر -في رسالته القيمة عن السلطة القضائية المقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالقاهرة - ص١٣٣ .
(٢) سورة المائدة آية (٤٤) .
(٣) سورة المائدة آية (٤٥) .
(٤) سورة المائدة آية (٤٧) .
(٥) للمزيد من التفصيل د. محمد البكر - المصدر المشار إليه -ص١٣٦ .
(٦) المصدر السابق ج٢ ص٤٢ .
(٧) د. محمد البكر - المصدر السابق نفس المرجع والصفحة .
(٨) إسماعيل حقي - روح البيان ج٢ ص ٣٩٧ . المراغي - ج٦ ص١٢٥ .

أما الخلاف فيمن لا يجحده ولا يستخف به وإنما يعطل حكم الله تحت أي زعم خلاف ذلك ، ميلا بهوى أو استئثاراً بسلطة فهو ظالم أو فاسق وهو ما قرره بعض المفسرين حيث انتهوا إلى أن من أقر بالشرع ولم يحكم به ميلا إلى هوى من غير جحود فهو ظالم أو فاسق [1] .

ويرى البعض أنه حتى في هذه الحالة فهو نوع من أنواع الكفر سماه بكفر المعصية ، وهو ما انتهى إليه الثعالبي ، حيث يقرر أن جماعة عظيمة من أهل العلم رأوا بأن الآية متناولة لكل من لم يحكم بما أنزل الله ولكنها في أمراء هذه الأمة كفر معصية لا تخرجهم عن الإيمان ، وهذا تأويل حسن -كما يقول- [2] .

لذلك انتهى المفسرون إلى أن من يحيد عن شرع الله إلى غيره جاحداً أو منكراً ويزعم عدم صلاحيته لأحوال المجتمع ، أو أنه لا يفي بمتطلبات التطور ومستحدثات الحياة ، فإنه لا يعتبر من المسلمين بل يعتبر ذلك من قبيل الكفر البواح .

وفي غير هذه الحالات فإنه نوع من أنواع الظلم أو الفسق لتعطيل حكم الله مع الإقرار والإيمان به .

١٤- "وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك بعض ما أنزل الله اليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون" [3] .

فالله عز وجل يأمر بصيغة الأمر بضرورة الحكم بما أنزل الله وجعل البديل عن اتباع الحق والالتزام بشريعته هو اتباع الهوى والعدول إلى حكم الجاهلية ، كما أن الله عز وجل يجعل من الفتنة والخروج عن حكمه هو العدول عن بعض ما أنزل مما يفرض التسليم بأن حكم الله لا يتجزأ وأن شرع الله يجب أن يطبق على كل مناحي الحياة دون تجزئة أو العمل ببعض الكتاب دون بعضه .

---

(١) تفسير ابن كثير – المصدر السابق ج٢ ص٦١ .
(٢) الثعالبي – المصدر السابق – ج١ ص ٤٦٥ . زاد المسير في علم التفسير ج٢ ص٤٤ .
(٣) سورة المائدة آية (٤٩-٥٠) .

المطلب الثاني

الأدلة على ضرورة تسيُّد شرع الله

من السنة المطهرة وما نهجه الخلفاء الراشدون

رويت عدة أحاديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- تؤدي جميعها الى ضرورة التحاكم إلى شرع الله . من هذه الأحاديث :

١- عن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم - يقول :(ألا أيها الناس لا يقبل الله صلاة إمام حكم بغير ما أنزل الله) . وقال الحاكم [١] هذا حديث صحيح الإسناد .

٢- قوله -صلى الله عليه وسلم- : (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) [٢] .

٣- عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خطب بالناس في حجة الوداع فقال : (أيها الناس إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه) [٣] .

٤- ما روى عن رجل من أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- حين ابتعث معاذا إلى اليمن فقال -صلى الله عليه وسلم- "كيف تقضي؟" : قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله . قال : فبسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، . قال فضرب صدره ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله" [٤] .

---

(١) أخرجه الحاكم في "مستدركه" في كتاب الأحكام باب لا يقبل الله صلاة إمام يحكم بغير ما أنزل الله ج٤/٨٩ عن طلحة بن عبيد الله . قال الحاكم : صحيح الإسناد ، وتعقبه الذهبي وقال : سنده مظلم وفيه عبدالله بن محمد العدوي متهم . مستدرك الحاكم ط دار الفكر .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ج٣/١٣٤٤ عن عائشة . صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد ط عيسى البابي الحلبي .

(٣) السنن الكبرى البيهقي ج١٠ ص ١١٣ .

(٤) أخرجه أبو داود الطيالسي في (مسنده) ص ٧٦ حديث رقم ٥٥٩ عن معاذ - مسند ابي داود الطيالسي - ط دار المعرفة .

وبعد أن إنتقل -صلى الله عليه وسلم- إلى الرفيق الأعلى سار الخلفاء الراشدون من بعده على التحاكم لشرع الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- فإن لم يجدوا حكما فيهما كان الاجتهاد بوسائله العديدة ، ومن ذلك ما جاء في إعلام الموقعين من خطاب عمر بن الخطاب إلى شريح القاضي : "إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاقض بما أجمع عليه الناس" [1].

كما أن أبا عبيد في كتاب القضاء روى عن ميمون إبن مهران أنه قال : "كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به . قضى به ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به ، فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا ، فإن لم يجد سنة سنها النبي -صلى الله عليه وسلم- جمع رؤساء الناس فاستشارهم وأجمع رأيهم على شيء قضى به وهو ما نهجه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الحكم [2].

كما أن الفقهاء مجمعون على ضرورة الحكم بشرع الله مما جاء به الكتاب والسنة ، وهو شرع الله الذي يجب على جميع الناس إتباعه وليس لأحد مهما كان الخروج عليه ، كما حرم الفقهاء الحكم بالهوى . ويتحقق ذلك في كل الحالات التي يكون الحكم فيها مخالفا لحكم الشرع ، وفي حالة الحكم بما يجانب الشرع ، فإن هذا الحكم باطل ويجب نقضه [3] . لذلك يقرر الفقيه العظيم ابن تيمية أن الحاكم متى خالف

---

(١) ابن القيم - إعلام الموقعين ج١ ص٦١ ،٦٢ .

(٢) ابن القيم - المصدر السابق ج١ ص ٦٢ .

(٣) للمزيد من التفصيل :

- تبصرة الحكام ج١ ص٥٦ ، معين الحكام ص٢٦ ، المبسوط ج١٦ ص٨٣ ، السنن الكبرى ج١٠ ص١١٥، الفتاوى الهندية ص٣١١ ، منح الجليل ج٤ ص١٤٢ ، منهاج الصالحين ج٤ ص٣٠٤ . الفتاوى لابن تيمية ج٢٧ ص٣٠٢ ، الأم للشافعي ج٦ ص٢٠٨ ، مغني المحتاج ج٤ ص٣٩٦ ، حاشية ابن عابدين ج٥ ص٣٩٤ ، ابن تيمية- الفتاوى ج٣٥ ص٣٥٧، ٣٨٨ .

نصا أو إجماعا نقض حكمه باتفاق الأئمة . ويقول أن كل واحد من تلك الأحكام باطل بالإجماع .... .

ويستطرد فيقول إن الأحكام المخالفة للشرع ، مع أنها باطلة فإنها مثيرة للفتن بين قلوب الأمة ، متضمنة العدوان على المسلمين ، ويقرر بأن الحكم بما أنزل الله فيه صلاح الدنيا والاخرة والحكم بغير ما أنزل الله فيه فساد الدنيا والآخرة فيجب نقضه بالإجماع [1] .

ذلك : أن المتتبع لمصادر الشرعية الإسلامية في القرآن والسنة والإجماع وغيرها يستخلص أن الأدلة جميعها توجب الخضوع لشرع الله والامتثال لما قضى به عز وجل فيجب ترتيبا على ذلك أن تكون الشريعة الإسلامية هي الميزان الإلهي الذي نتعرف بمقتضاه على مشروعية أي قانون في أي دولةاسلامية ، كما أن قواعد الشريعة الإسلامية بمصادرها المختلفة يتحتم أن تكون النطاق والإطار الذي تخضع له سائر النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخلقية في الجماعة الإسلامية ، وعلى أساس هذا الإطار تتحدد مشروعيتها ، وترتيب آثارها .

والخلاصة في هذا الشأن أن الله عز وجل هو وحده الذي يملك سلطة التشريع ابتداءً ، وهو سبحانه وتعالى لم يتنازل عن هذه السلطة لأحد ، كما لم يتنازل عن بعضها حتى تكون إلى جواره آلهة أخرى مع الله يحرّمون ويحلّلــون ويشرّعــون ما لم يأذن به الله .

فمضمون المشروعية الإسلامية يحتم أن تكون شريعة الله "حاكمة" ، وأن يكون الدين كله لله بلا تجزئة ، ولن يتحقق ذلك إلا بتطبيق قواعد المشروعية الإسلامية على مختلف مظاهر الحياة ، ويتحقق التكامل والإرتباط بين مختلف الأنظمة في الإسلام . ذلك أن القواعد التي تحكم جانبا من جوانب الحياة لا يمكن أن تؤدي دورها المرسوم لها من قبل الشارع وتحقيق غايات الشارع ومقاصده ، إلا إذا تساندت مع الأنظمة الأخرى ، فكل من هذه الأنظمة تتأثر بغيرها وتؤثر فيها ليتحقق في النهاية

(١) ابن تيمية – الفتاوى ج٢٧ ص٣٠٢ .

غايات الشارع ومقاصده في تنظيمه للكون ولا تتحقق حاكمية الشريعة وسيادتها على كل ما فيه الكون إلا إذا كانت شريعة الله هي العليا لا شريعة معها، ولا شريعة فوقها [1] مصداقا لقوله عز وجل "وكلمة الله هي العليا".

المبحث الثالث

خصائص مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي

إذا كان مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية ، أو في القوانين الوضعية يوجب أن تتشكل تصرفات السلطات الحاكمة وفقا له ، غير أن هذا التشابه بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في مفهوم المبدأ ليس من شأنه أن يؤدي بنا إلى القول أن هناك تطابقا في مفهوم المبدأ في الإسلام وفي القوانين الوضعية ، وذلك يرجع إلى كون مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي يتسم بمجموعة من السمات والخصائص تميزه عن مبدأ المشروعية كما تعارف عليه رجال القانون ، فهو في الشريعة مبدأ متميز له دلالته الخاصة النابعة من تفرد وذاتية الدولة الإسلامية ، ويرجع ذلك إلى أن المبدأ في الشريعة الاسلامية يتسم بمجموعة من الخصائص لم تتوفر لأي شرعية سماوية أو وضعية أهمها :

١- من ناحية المصدر فهو نابع من الإرادة الإلهية مصدر الشرعية .
٢- من حيث كونه يتسم بالإطلاق فلا يتغير بتغير الزمان أو المكان .
٣- من حيث كونه يسبق وجود الدولة وسلطاتها العامة .
٤- من حيث كونه مبدأ ثابت يمثل شرعية أبدية تمتنع على التأقيت .
٥- من حيث كونه مبدأ شامل ينظم أوجه الحياة في مناحيها المختلفة .

وفيما يلي تفصيل ذلك :

---

(١) د. علي جريشه – أركان الشرعية الإسلامية ص٣٦ .

المطلب الأول

من ناحية المصدر

يسمو مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي على مبدأ المشروعية في القوانين الوضعية من ناحية المصدر، وذلك لأن المشروعية الإسلامية من عند الله عز وجل، ولأنها نابعة من الإرادة الإلهية أيا كان الدليل المستقي منه (قرآن - سنة - إجماع - قياس إلى غير ذلك من الأدلة) وذلك لكون أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية مردها إلى الوحي، ومن هنا ونتيجة لذلك يتحقق سمو المبدأ وكماله، وذلك لأن الإرادة الإلهية -مصدر الأحكام في الشريعة الإسلامية - تسمو وتعلو على كل إرادة بشرية، وهو ما يوفر للمشروعية الإسلامية ميزة لا تتحقق مطلقا لأي شرعية وضعية، وتتحدد هذه الميزة في كون المبدأ في الشريعة الإسلامية يتسم بالكمال المطلق الذي تتصف به الذات الإلهية لأنه ينبع أساسا من صاحب الكمال المطلق الله عز وجل، ولكونه ينبع من صاحب الكمال المطلق فهو يعبر في ذات الوقت عن العدل الإلهي المطلق، وقد أكد القرآن الكريم هذه الخاصية التي تتوفر للمبدأ في الشريعة الإسلامية في أكثر من موقع: "وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى"[1]. "وتمت كلمة ربك صدقا وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم"[2]. "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"[3]. "يا أيها الذين أمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين.."[4]. "وإذا حكمت فاحكم بينهم بالقسط"[5]. "فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله"[6]. "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء

---

(١) سورة النجم - الآيتين ٣، ٤ .
(٢) سورة الأنعام آية ١١٥ .
(٣) سورة النحل من الآية ٩٠ .
(٤) سورة النساء من الآية ١٣٥ .
(٥) سورة المائدة آية ٤٢ .
(٦) سورة ص من الآية ٢٦ .

بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون" [(1)] . "ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطا" [(2)] .

إلى غير ذلك من الآيات التي تثبت بجلاء سمو المصدر وأصالته وكون كل ما في الأرض والسماء يخضع لإرادة الله عز وجل ومشيئته وأنها تعبير عن عدل الله عز وجل الذي ابتغى تشييد الكون على أساسه ومن ثم فهو عدل مطلق لأنه نابع من إرادة الله عز وجل .

وإذا كان مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي يتفرد من حيث المصدر على هذا النحو فإننا سوف نفهم أساس الخضوع من جانب المحكومين لهذا المبدأ . وذلك باعتبار أن هذا الخضوع إنما هو التسليم الكامل والمطلق للإرادة الإلهية والذي تحدد على أساسه الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة ، ومن هنا يقرر البعض بأن الشريعة الإسلامية تقيم في النفس البشرية خير حارس وأقوى حارس يغني عن كثير من حراس النظم وزبانيتها [(3)] ، وذلك لأن الحفاظ على قواعده وكفالة احترامه ينبع من ضمير المسلم ووجدانه وسعيه لمرضاة الله عز وجل ، وخوفه من الحساب في الآخرة . وهذا كله لا يتوفر لأي شرعية في الشرق أو الغرب ، في القديم أو الحديث على حد سواء .

فالشريعة الإسلامية بمصدرها الإلهي تجعل من قواعد المشروعية أقوى فاعلية وجدية ، لأن التشريع الإسلامي بجميع مصادره ، لا تصدره الدولة ، كما لا تملك تغييره وتبديله ، بل تلتزم الأمة والدولة باحترامه وتنفيذه ، كما يلتزم بذلك الأفراد ، لأن الشريعة بجميع أدلتها تنسب إلى الله تعالى وطاعة الشريعة طاعة لله ، وطاعة الله واجبة على الجماعات والحكام ، كما هي واجبة على الأفراد [(4)] .

---

(١) سورة المائدة من الآية ٨ .
(٢) سورة الأنعام آية ١٠٦ .
(٣) الدكتور علي جريشه – شريعة الله حاكمة ص١٢-١٣ ، أصول الشرعية الإسلامية ، ص٨٢، ٨١
(٤) د. توفيق الشاوي – فقه الشورى والإستشارة – دار الوفاء ١٩٩٢ ص٥٩٨ .

المطلب الثاني

من ناحية الإطلاق

ومرد ذلك أن الشريعة الإسلامية باعتبارها دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشرية ، ولكونها خاتمةالشرائع مصداقا لقوله عز وجل : "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" [1] ، يجب تطبيقها في كل زمان ومكان ، كما يخاطب بها الجميع دون استثناء [2] ، لأنها تحدد الإطار العام الذي يجب أن يسير في فلكه المجتمع الإسلامي منذ أن بشر نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- بالإسلام دينا إلى يوم القيامة ، ومن ثم لا يطرأ على الشرعية التبديل أو التغيير مصداق لقوله عز وجل "وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم" [3] لأنها من ناحية مصدرها إلهي ، ومن ناحية أخرى اكتملت بالرسالة المحمدية ، ومن ثم لا يتصور فيها التناقض أو التغيير والتبديل مصداقا لقوله عز وجل : "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً" [4] . وذلك كله على خلاف الشرعيات الوضعية فمفهوم كل مصدر من مصادرها ، ودرجة احترامه ، والالتزام به ، يختلف من نظام إلى نظام ، كما أنه في النظام الواحد تتنوع مصادر المشروعية (دستور - مواثيق - مبادئ عامة - قانون عادي - لوائح وقرارات) ، وفوق هذا كله الاستثناءات التي ترد على هذه المصادر وتمنع سريانها على طوائف دون أخرى .

ونتيجة لإختلاف هذه المصادر وتنوعها وكونها نابعة من إرادة بشرية . فالإختلاف والتناقض محقق لا إحتمالي ، ومن ثم تقام محاكم دستورية وعليا وأجهزة

(١) سورة المائدة آية ٣ .
(٢) يراجع في كون الشريعة الإسلامية تأبى على الإستثناء د.علي جريشة - أصول الشرعية ص ٩١
(٣) سورة الأنعام الآية ١١٥ .
(٤) سورة النساء آية ٨٢ .

وهيئات لكفالة احترام القاعدة الأعلى وإزالة التعارض والاختلاف بين هذه القواعد بعضها مع بعض ، حتى إذا وصلت إلى قمة الهرم القانوني في الدولة حيث توجد القواعد الدستورية ، وهي بدورها لاتسلم من عبث العابثين ، فوق أنها أيضا تخضع للتبديل والتغيير ، كما يقرر معظم الشراح ، وقد تجد فوق هذه القمة ما زعموا بأنه قواعد "فوق دستورية" وليس هناك تفسير إلا قولنا بأن هذا شأن الشرعية الوضعية بما يعتريها من نزوات وأهواء ورغبات تفتق عنها دوما وأبداً عقول الحكام ، لذلك ليس غريبا أننا نلاحظ في الأنظمة القانونية المختلفة الآن –في الشرق أو الغرب – أن توضع قوانين ثم لا تلبث أن تتغير وتتبدل ، مثلها في ذلك مثل الأصنام يشيدها الإنسان ، ثم لا يلبث أن يتمرد عليها ويحطمها ، ويرجع ذلك إلى كونها نابعة من النفوس البشرية وما يعتريها من نقص قصور ، وما تقوم عليه من أهواء ونزوات . بل إننا نرى العديد من القوانين قبل أن تأخذ مجراها في التطبيق العملي ، وقبل أن ترى النور تتفق أذهان المشرعين ومطبقي القانون في التحايل "ولوي ذراع القانون" وتفسيره بتفسيرات عجيبة ، وذلك للحد من تطبيقه ولقصر آثاره على من لا حول لهم ولا قوة.

وهكذا دائما وأبدا يكون الحال حينما يترك أمر التشريع للبشر فيشرع كما يشاء . ويفتي بما شاء ، ويحلل ما يشاء ، ويحرم ما يشاء ... على خلاف الشرعية الإسلامية ، لا تتبدل ولا تتغير ، لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان ، وتعتبر الميزان الإلهي الذي تقاس به شرعية القوانين واللوائح في أي مجتمع إسلامي ، كما يخضع لها الجميع دون استثناء ابتداءمن رئيس الدولة حتى أصغر المسلمين شأنا .

وعلى ذلك يقرر البعض بأن النظم المعاصرة كلها تسعى للوصول إلى شريعة تسمو على السلطات الوضعية القائمة وتهيمن عليها ، فلا بد من الاعتراف بفضل الشريعة الإسلامية لأنها سبقت جميع النظم القانونية إلى تقرير هذا المبدأ وتنفيذه فعلا قبل أن تعرفه المجتمعات الأخرى [1] .

---

(١) د. توفيق الشاوي – فقه الشورى والإستشارة ص٥٩٨ .

المطلب الثالث

من ناحية كونها تسبق وجود الدولة الإسلامية

القانون الإسلامي هو الذي صاغ الدولة الإسلامية وشكّلها وحدّد أهدافها وغاياتها -على النحو الذي أشرنا إليه- ومن ثم فإن القانون الإسلامي أسبق على وجود الدولة وسلطاتها العامة ، وهذه حقيقة لا يماري فيها مؤمن أو كافر ، وهو ما يؤدي بنا - بداهة- إلى استخلاص نتيجة هامة مؤداها أن الدولة الاسلامية تعد أول دولة قانونية ظهرت على وجه الأرض ، وذلك لأنها وليدة القانون الإسلامي ومن خلقه . وليست الدولة هي التي أوجدت القانون كما هو الأمر في كافة الدول المعاصرة التي تعددت فيها النظريات وتنوعت لإيجاد التبريرات الكافية لتفسير أساس خضوع الدولة للقانون الذي تضعه بنفسها وتغيره وتعدله إن شاءت وأنّى شاءت ... نفس قضية الأصنام [1] . وفي ذلك يقرر الدكتور فتحي الدريني "أن خضوع كل من السلطة السياسية في الدولة . ومواطنيها للمبادئ العامة ، والقيم العليا التي تضمنها دستورها الثابت المكتوب الذي جاء به الإسلام ، يجعل من دولته أول دولة دستورية نشأت في العالم" [2] .

فالقانون الإسلامي هو الذي شكل الدولة الإسلامية بذاتيتها الخاصة التي أشرنا إليها ، كما أن هذا القانون هو الذي حدد لها مهامها ، وحدد كيف تعمل سلطاتها العامة التي لا يجوز مطلقا أن تعمل "ابتداءً" ، وإنما تعمل بناءً على نص أو قاعدة من قواعد الشرع الإسلامي ، لأن كافة السلطات في الدولة الإسلامية إنما هي "سلطات منفذة" لشرع الله وأحكامه ، كما أن الحاكم والمحكوم على حد سواء يتحتم أن يخضع ويسلم بأوامر الله ونواهيه .... ومن هنا تتسيُّد أحكام هذا القانون وتسمو على كل إرادة داخل

---

(١) دكتور / علي جريشه - أركان الشرعية الإسلامية (حدودها وآثارها) ص ٣٦ .

(٢) د. فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص١٨٥ .

الدولة الإسلامية أيا كان موقعها من السلطة وأيا كانت درجة الإجتهاد التي وصل إليها صاحبها .

ويترتب على كون الدولة الإسلامية وسلطاتها العامة وليدة المشروعية الإسلامية نتيجة مؤداها انتفاء الشرعية عن قوانين البشر وتجريدها من كل قيمة قانونية إذا ما تعارضت هذه القوانين مع قواعد المشروعية الإسلامية وأحكامها العامة . فلا شرعية إذن للسلطة إذا عدلت عن شريعة الله .... أو عدلت بها إلى غيرها من القوانين التي تتعارض معها .... وذلك لأن شريعة الله يجب أن تكون حاكمة لا محكومة ، وأن تكون هي العليا لا شريعة معها ولا شريعة فوقها ، وأن تقام بغير تفرقة ولا تجزئة وذلك حتى يكون الدين كله لله [1] .

لذلك يرى بعض الفقه أن الخروج عن الشرعية الوضعية لا يعد خروجا عن الشرعية ، ولا يمثل سوى مخالفة قانونية ، فيقرر بأنه "حينما نتكلم عن الشرعية ، نقصد الشرعية الإسلامية التي تعني عدم الخروج عن أحكام شريعتنا ، أما مخالفة القا أو الدستور الوضعي أو معارضته فلا يصح أن يوصف بأنه خروج عن الشرعية ، بل أقصى يقال عنه أنه خروج عن القانون أو مخالفة قانونية ، بل إن نصوص القانون أو الدستور الوضعي التي تتعارض مع مبادئ الشريعة وأحكامها غير شرعية" [2] .

المطلب الرابع

مـن حيـث الثبـات

الشريعة الإسلامية توفر لها عنصرا الثبات والتطور، ويتحدد العنصر الأخير في الاجتهاد والإجتهاد ليس مطلقا دون قيد وإنما هو محكوم بقواعد كلية وأصول شاملة . وهو الأمر الذي أدى بنا إلى القول بأن الشريعة الإسلامية في جانب الأحكام القطعية . والتي تمثل عنصر الثبات ، أو في جانب الأحكام الاجتهادية ، يتحقق لها قدر من الثبات

(١) د. علي جريشة – أركان الشريعة الإسلامية وآثارها ص ٣٦ .
(٢) د. توفيق الشاوي – فقه الشورى والإستشارة ص٥٩٩ .

لا يتوفر لأي شرعية أخرى ، فهو في جانب الأحكام القطعية ثبات مطلق لا يقبل تغييرا أو تبديلا ، وفي جانب الأحكام الاجتهادية فإن الثبات يأتي من الضوابط التي قررتها الشريعة لإعمال الاجتهاد ، فضلا عن ضرورة توفر شروط المجتهد التي تعارف عليها الفقه الاسلامي . وهذا يرجع إلى سياسة التشريع فيما لا نص فيه بمقتضى ما تملكه السلطة التي تختص بالتشريع في هذا النطاق من سلطة تقديرية بمقتضاها تملك سلطة التصرف والتدبير وتشريع ما يلائم العصر والظروف على النحو الذي يحقق المصلحة العامة للمسلمين . [1]

والثبات الذي يتوفر لقواعد المشروعية الإسلامية مرده كون مصدر الأحكام في الشريعة الاسلاميةهو الوحي ، والوحي قد انقطع بوفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- واكتملت الرسالة قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، ومن ثم فإن قواعد المشروعية الإسلامية تتسم بالثبات والإحكام ، ولا يجوز لحاكم أو مجتهد أو فقيه أن يدعي أنه مصدر للأحكام بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وانقطاع الوحي . وهذا يرتب نتيجة هي من الأهمية بمكان تتحدد في أن قواعد المشروعية الإسلامية قواعد أبدية خالدة سرمدية يجب أن تسير وفقا لها الدولة الإسلامية وفي اطارها إلى قيام الساعة ، فشريعة الله ليست موقوتة بزمن معين وإنما هي دائمة ما كتب الله للحياة أن تدوم .

المطلب الخامس

من حيث الشمول

الشريعة الإسلامية نظمت مناحي الحياة المختلفة ، ولها تصور كامل للكون . وفوق ذلك فإن الأنظمة الإسلامية عقائدية أو أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية ... الخ تترابط فيما بينها ويؤثر بعضها في الآخر ، ويتبادل كل منهاالتأثر والتأثير ، ولا يجوز مطلقا أن يحلل أو يعطي تصور لتنظيم الإسلام لوجه من وجوه الحياة إلا من خلال النظرة الشمولية التي نظمها الشارع الإسلامي للكون ، فالأعمال والتصرفات تعبدية كانت أو

---

(١) د. فتحي الدريني – المصدر السابق ص١٨٨ . وللمزيد من التفصيل في هذا الموضوع يراجع د. معروف الدواليبي – الدولة والسلطة – دار الصحوة للنشر والتوزيع ١٩٨٤ ص٦٠-٦٦ .

دنيوية في أي وجه من وجوه الحياة لها آثارها الدينية والدنيوية ولا يمكن الفصل بينها . كما لا يمكن فهم التصور السليم لأي نظام اسلامي إلا من خلال ترابطه مع أنظمة الحياة وتأثيره فيها .

فالإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا ، ولا بين الدنيا والآخرة ، ويربط بينهما في صورة محكمة بما يوثق الصلة المحكمة بينهما ، حيث يجعل الدنيا طريقا للآخرة وجعل اختصاصات الدولة تشمل جميع مجالات الحياة – لتحقيق التكامل والترابط بين الأنظمة في الإسلام فكل ما يتصل بالفرد المسلم ، وكل ما يتعلق بمرافق الدولة وولايتها العامة ومؤسساتها ، والإشراف على النشاط الفردي ، وما منحهم الشارع من حقوق وحريات عامة أو خاصة ، وتنفيذ ما تقتضيه مصالح الأمة الحيوية أفراداً وجماعات ، وما يتطلبه مبدأ التكامل الإجتماعي والإقتصادي في الإسلام وإختصاصات الدولة على هذا النحو تفوق اختصاصات الدولة المعاصرة في الشرق أو الغرب على حد سواء [١] .

ويعود هذا المسلك –كما أوضح الدكتور أحمد كمال أبو المجد وغيره من الفقهاء– إلى نظرية التكامل والترابط بين الأنظمة الإسلامية والنظرة الشمولية للكون ، وفي أن أحكام الإسلام المختلفة وتوجيهاته في مجال العقيدة وفي مجال السلوك الفردي أو في نطاق التشريع الاجتماعي ترتبط كلها في وحدة محكمة وترتدكلها إلى تصور شامل للحياة وحقائقها وكل ما فيها ، ومن هذا نتبين أن من الخطأ الموقع في سوء الفهم ونقص التصور أن ننزع جزءً من أحكام الإسلام في التربية الأخلاقية أو في غيرها ، وأن يدرس ويحلل بعيداً عن سائر أجزاء البناء المتكامل الذي يقيمه الإسلام لتربية الفرد وتكوين المجتمع ، ومن هنا نستطيع أن نقول في حزم أنه مما يخالف المنهج العلمي في دراسة أي حكم من أحكام الإسلام أن يقتطع هذا من الصورة العامة التي يقيمها الإسلام للوجود وحقائقه وقيمه ومصالحه ونظمه .

إن دين الله تتفاعل فيه العقائد والشرائع والتوجيهات الأخلاقية وتتصل فيه الدنيا بالاخرة وترتبط في منطقه مصالح الفرد بمصالح الجماعة [٢] . ومن هنا يتضح لنا

---

(١) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) أستاذنا الدكتور/ أحمد كمال أبو المجد "منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة" ص ١٦٩ . وله أيضـــ نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص٣٥

كيف تتساند كافة الأنظمة في الشريعة الإسلامية بعضها مع بعض لتحقيق غايات الشارع وأهدافه ، وهذا يعود إلى النظرة الشمولية للكون ، فالشريعة تُظِلُّ بمبادنها وقواعدها الفرد والأسرة والأمة والدولة ، كما تمتد من مجال العقيدة إلى مجال الأخلاق والعبادات والمعاملات على اختلاف أنماطها [1] . ويترتب على ما انتهينا إليه من خصائص لمبدأ المشروعية الإسلامية مجموعة من الحقائق: أشرنا إليها عند الحديث عن كل خاصية ، غير أنه تبرز من بين هذه الحقائق حقيقتان هما من الأهمية والخطورة بمكان وهما :

الحقيقة الأول : أن الإرادة البشرية لا يجوز لها مطلقا أن تكون مصدرا للشرعية "ابتداءً" اللهم إلا إذا كنا في مجال "ما لا نص فيه" واستندت هذه الإرادة . على الإرادة الإلهية ، بأن كانت إعمالا لدليل من أدلة الشرع ... المتعارف عليها لدى فقهاء المسلمين ... أو تطبيقا لقاعدة من قواعده العامة ... أو أصلا من الأصول الكلية للشريعة الإسلامية . ومن هنا كان نفينا "السيادة" عن الأمة أو الشعب . وعلى ذلك إذا تجردت إرادة الأمة ولم تستند إلى دليل من أدلة الشرع الإسلامي فإن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون أساسا لشرعية ملزمة في نظر الشريعة ولو كان ذلك ناتجا عن موافقة أغلبيتها .

حتى ولو أجمعت الأمة -كل الأمة- مع عدم تصور ذلك- على أمر مخالف لدليل من أدلة الشرع مقطوع به ، فإن هذا الإجماع باطل ورد ، ويتجرد وفقا لقواعد المشروعية الإسلامية وأصولها من المشروعية ، وهو ما يستبين من قوله عز وجل "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون" [2] .

الحقيقة الثانية : إن الخضوع للمشروعية الإسلامية يجد أساسه كما أشرنا في مجموعة من الدوافع والمبررات بثها الإسلام في وجدان المسلم وعقله ، بحيث لا تتحدد كما هو الأمر في الشرعيات الوضعية ، في مجموعة من العقوبات المادية . يمكن أن تفلت منها النفوس البشرية ، بحيل وألاعيب .... لا تخفى كما لا تغيب عن فطنة الرجل العادي ... فضلا عن رجل القانون . أما أساس الخضوع للمشروعية الإسلامية فمنبعه

---

(١) د. علي جريشة – أصول الشرعية الاسلامية – ص٨٩–٩٠ .
(٢) سورة الأنعام آية ١١٦

وأساسه الحصول على رضاء الله عز وجل الذي لا تخفى عليه خافية ، كما أن المسلم المؤمن بشريعة الله يوقن تماما أن الله عز وجل مطلع على الأفئدة ، وما يجول بالنفس البشرية وما ترتكبه من صغيرة أو كبيرة ، وهو وإن حدث أن استطاع الإفلات من عقاب الدنيا ، فلن يغلت من عقاب الآخرة ... فالمسلم الذي يحترم الشرعية الإسلامية يسعى دوما وأبداً إلى الالتزام بالمشروعية الإسلامية لا خوفا من عقاب دنيوي وإنما الخوف من حساب الله عز وجل [1] . فهذا المبدأ يجعل من كل فرد من أفراد المسلمين حارسا لمبدأ الشرعية الإسلامية في مجتمعه ، حيث لا يقبل منه أن يكتفي بطاعة القانون من جانبه . بل يوجب عليه قبل ذلك كله ، وبعد ذلك كله مقاومة كل خروج عن أحكامها التزاما بقوله صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" وقياما بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [2] على النحو الذي سنبينه بالتفصيل عند الحديث عن ركائز نظام الحكم في الإسلام .

المبحث الرابع

تقنين الشريعة الإسلامية وضرورته في الدولة الإسلامية

سبق الإشارة إلى ضرورة أن تتحقق حاكمية الشريعة الإسلامية لكي تكون الدولة "دولة إسلامية" . وإذا كانت قواعد الإسلام تقتضي أن تكون الدولة "دولة عالمية" بحيث تحتوي كل الأراضي التي يتمتع فيها المسلمون بالسيادة والسلطان والتي أطلق عليها الفقهاء "دار الإسلام" -على النحو الذي سيجيء- في الفصل الرابع من هذا

(١) يقول د. علي جريشة في هذا المقام "أظلت الشرعيات الزائفة البشر ، فتفلّت القانمون عليها والقانون تحتها يخربون بيوتهم بأيديهم ، ويأكلون بأفواههم ما صنعته أيديهم .. ولم يغن عن ذلك أجهزة الرقابة العديدة الكثيفة فقد كان منها أكثر المتفلتين ، لكن الشرعية الربانية تستجيش الضمير ، وتقيم حارسا من الداخل أقوى من كل حارس" ويضرب أمثلة لذلك بما انتهى إليه حال العديد من القوانين في مصر والولايات المتحدة ، ثم يقارن هذا كله بموقف ماعز والغامدية يوقع عليهما الحد ، وليس هناك من مبرر سوى شرعية تلتزم بها النفوس البشرية وتنبض مع دقات القلوب وتشرق مع إشراقة الإيمان (يراجع للدكتور علي جريشة أصول الشرعية الإسلامية ص٨١-٨٢،وله أيضا شريعة الله حاكمة ص١٢-١٤) وانظر كيفية رجم ماعز بن مالك في مسند الطيالسي حديث رقم ٧٥٤، ٧٦٤، ٧٦٨،في الصفحات من ١٠٣-١٠٥ من مسند الطيالسي - دار المعرفة بيروت - لبنان . وأيضا صحيح مسلم - كتاب الحدود - باب من اعترف على نفسه بالزنى ج٣ ص١٣٢١-١٣٢٤ .

(٢) د. توفيق الشاوي - فقه الشورى ص٦٠٢ .

الباب ، إلا أن عقارب الفوضى والتجزئة التي عمت المجتمع الاسلامي وما أدت اليه الضرورة ، ترتب على ذلك كله تجزئة المجتمع الإسلامي ، وانفكاك عراه إلى دول وكيانات مستقلة نتيجة عوامل شتى داخلية وخارجية ، لا مجال للحديث عنها . الامر الذي يوجب أيضا أن تكون الشريعة الإسلامية هي القانون الواجب التطبيق في مختلف هذه الدول . ذلك أن الضرورة تقدر بقدرها ، فإذا كانت الضرورة قد أدت إلى التجزئة والانقسام ، إلا أن حكم الأصل يبقى قائما كواجب حتمي يتحتم على المسلمين السعي إلى تحقيقه وهو "حاكمية الشريعة" مما يستلزم ضرورة تطبيقها في مختلف بلاد المسلمين التي يتكون منها دار الإسلام الآن ، لذلك سوف نتحدث في هذا المبحث عن المسائل الآتية :

تطبيق الشريعة في الدول الإسلامية وعوامل تنحيتها عن مجال التطبيق وما ترتب على ذلك من آثار ، موقع الشريعة الإسلامية الآن في تشريعات بعض الدول الإسلامية ، أسلوب تقنين أحكام الشريعة الإسلامية ، كيفية التقنين ، وسوف نخصص لكل مسألة من هذه المسائل مطلبا خاصا .

المطلب الأول

تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول الإسلامية وعوامل تنحيتها والآثار التي ترتبت على ذلك

إن تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف بلدان العالم الإسلامي أصبح أمنية غالية وهدفا نبيلا تاقت النفوس إليه منذ فترة طويلة ، كما تطلعت إلى اليوم الذي يكون مرد الأمر فيه إلى أحكام الله تبارك وتعالى التي فطرت عليها طبيعة الشعوب التي آمنت بالإسلام [1] . كما أن تطبيق الشريعة الإسلامية هدف تسعى إليه جهود جمهرة رجال القانون والمشتغلين بالفقه الإسلامي ممن وقفوا على عظمة الشريعة الإسلامية وكمالها وصلاحيتها باعتبارها شريعة الله الخالدة التي ارتضاها الله عز وجل لتكون القانون الواجب التطبيق في المجتمع الإسلامي في كل زمان ومكان .

---

(١) تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب – إدارة الصحافة والنشر ص٣ .

فمن المسلم به أن قواعد الشريعة الاسلامية ، وما تقوم عليه من أحكام العقيدة والشريعة تعتبر المحور الأساسي للمجتمع الإسلامي ، وقواعد هذه العقيدة هي التي يقوم عليها صرح الإسلام ، كما أنها في الوقت ذاته أساس منشأ الجماعة الإسلامية من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ومرد ذلك يعود إلى أن قواعد الشريعة الإسلامية هي التي صاغتها وعلى أساس قواعدها وجد بنيانها القانوني كمنظمة سياسية سواء تعلق هذا البنيان بالكيان الدستوري أو الاقتصادي ، أو الاجتماعي أو الخلقي ، إلى غير ذلك من مجالات الحياة التي تقوم عليها الجماعة الإسلامية .

ولكون الجماعة الإسلامية مردها قواعد الشريعة الإسلامية ، فإن ذلك يرتب بالضرورة كفالة تطبيق قواعدها وتسيُّد أحكامها ، وخضوع الجميع حكاما ومحكومين لها .

ولقد ظلت قاعدة "وحدة التشريع" كأساس للجماعة الإسلامية والدولة الاسلامية التي انبثقت منها ، من القواعد الراسخة في المجتمع الاسلامي في عهد النبوة والخلافة الراشدة مما كفل للشعوب التي دخلت في الإسلام الانصهار والتلاحم . وبدى المسلمون جميعا أمة واحدة ، وذابت كل عوامل الفرقة والطائفية بين الشعوب التي احتواها الإسلام نتيجة ذلك ، واستطاعت مختلف الأجناس التلاحم والتوائم فيما بينها وذابت كل فروق العروق والأجناس البشرية ، وغير ذلك من العوامل التي تقام على أساسها الأمم المعاصرة. فلقد كان للشريعة الإسلامية السيادة في المجتمع الإسلامي منذ قام هذا المجتمع على هدى من الله ، يأخذ من القرآن الكريم ، ومن حديث الرسول الخاتم "محمد" -صلى الله عليه وسلم- ومن ممارسات المسلمين الأوائل في عهد الخلافة الراشدة ، وكذلك اجتهادات الأئمة وأقيستهم .

وعبر المسلمون قرونا طوالا ينعمون بنعمة الإسلام ، ويرصدون شريعته في الحكم والإدارة والقضاء والحسبة ، والمظالم ، وفي السلوك الفردي والاجتماعي ، وفي المعاملات الاقتصادية والتجارية ، وفي الأحوال الشخصية ، وكذلك في العلاقات الإنسانية والدولية دون مراجعة أو مناظرة أو تنظير . فلقد تفاهم أئمتهم -من أهل السنة والشيعة على سواء- الرأي والحكم والنص والتوجه والتوجيه .

ولم يعد الإسلام بعد هذه الوحدة والتوحد الذي تم بناء على وحدة العقيدة في نظر الكثيرين عقيدة وشريعة فقط ، وإنما أصبح "جنسية" تحوي كل من يتمتع برعوية الدولة الإسلامية ويستظل بحمايتها من المسلمين وغيرهم [1] وخضع الجميع مسلمون وغير مسلمين لهذا القانون الذي وفرلهم جميعا الدعة والأمن والاستقرار . .

ولقد ظل ذلك مسلما به في المجتمع الإسلامي إلى أن فقد المجتمع الإسلامي وحدته واعترت التجزئة العالمُ الإسلامي ، وانقسمت الدولة الإسلامية إلى دول شتى . وساعد على ذلك جملة من العوامل منها تحديات خارجية نتيجة المؤامرات التي دبرت ولا تزال تدبر ضد المجتمع الإسلامي ، ومنها أخطاء كثيرة وقع فيها المسلمون أنفسهم .

ولم يقتصر الأمر على تجزئة الدولة الإسلامية "دولة الخلافة" إلى دول متعددة بل استشرت الطائفية والأممية والشعوبية التي وأدها الإسلام منذ البداية حتى بدى العالم الإسلامي بالصورة المهلهلة التي يعيشها اليوم دون رابط أو كيان يجمع أقطاره .

ثم كان ما كان من ابتلاء البلاد الإسلامية بالمستعمر الغاصب . في وقت استنامت فيه هذه البلاد نتيجة للعوامل التي بدأت تستشري في العالم الإسلامي. على الرغم من اتساعه وقوة مقدراته –إلى الغزو الاستعماري– حتى إذا ما ألفها وألفته فتنها المستعمر بتشريعاته ، وصب عليها من مواضعاته القانونية أشكالا وألوانا ما لبثت أن مسخت الشخصية الاسلامية من معظم البلاد الاسلامية . وساعد الاستعمار على أن يزرع في البلاد الإسلامية من يسبحون بحمده ، ويتولون عنه الدعاية لفكرة ولثقافته ولأساليب حياته ، وغدا هذا الفكر وتلك الثقافة وأساليب الحياة المصدرة إلينا دستوراً وأعرافا وتقنينات ذابت فيها الشخصية الإسلامية على مقادير متفاوتة على النحو الذي سيجيء .

---

(1) السنهوري ، الخلافة ، رسالة بالفرنسية ، باريس ١٩٢٦ ص٥٧ حيث يرى الدكتور/ السنهوري ان الإسلام دين وجنسية ، لذلك لا يتصور في رأيه أن يتولى رئاسة الدولة إلا شخص متجنس بالجنسية الأصلية للدولة ، وشرط الإسلام ترتيباً على ذلك ـ مستمدّ من القانون الإسلامي ذاته ، ومن أصول نظامه السياسي ، ويتفق مع ذاتية الإسلام وفي ذلك يقرر "انه طبقا لهذا التكييف (الإسلام دين وجنسية) فإن شرط الإسلام مثل الشرط الذي يشترطه الدستور الفرنسي في ضرورة أن يكون رئيس الدولة فرنسيا غير أننا لا نسلم بهذا التكييف لأن غير المسلم يتمتع بجنسية الدولة الأصلية وإن كان ممنوعا من توليته وظائف الولاية العامة لارتباطها بالنظام العام في الدولة الإسلامية" .

ولا نستطيع أن نميز قطراً إسلاميا عن قطر آخر كان نصيبه من الوقوف في وجه المد الاستعماري أشجع وأجرأ ، وإنما كان الأمر مرده إلى مقدرة القوى الاستعمارية على الوصول إلى قطر إسلامي في وقت مبكر أو في وقت متأخر ، بحسب الحركة المادية لهذه القوى الاستعمارية أو خضوعا للمصادفة .

وهكذا ابتلينا بالأطماع الاستعمارية ، وفرض المستعمرون علينا ثقافتهم وأساليب حياتهم ، وأحيانا تولينا عنهم الدعاية ، والدعوة وكفيناهم ما أهمهم منها جميعا .

وليس أدل على ذلك مما هو مطروح على الساحة من هجوم شرس على الأزهر وهيئاته ، ومحاولة تحجيم دوره باعتباره حصن الإسلام منذ أكثر من ألف عام ، فضلا عما هو مطروح على الساحة الآن من كتب التنوير وما تحويه من تهجم وقح على الإسلام والمسلمين ، ودمغ كل من يدافع عنه بالأصولية والتطرف وليس أعجب ولا أجرأ مما كتب منذ فترة من كاتب علماني بمطالبة الأزهر بضرورة مصادرة مؤلفات الإمام العظيم ابن تيمية وغيره لأن المتطرفين اعتمدوا على فكره في الإرهاب ، مع أن فكر ابن تيمية كانت له ظروفه ودواعيه .... وإذا صحت هذه الدعوى الباطلة فسوف نسمع بضرورة مصادرة بعض آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة . وليس أدل على ذلك من الهجمة الشرسة حينما استعمل اصطلاح "الذمة" "والجزية" وما صاحب ذلك من تهجم جريء على الإسلام ، وكان نتيجة ذلك كله أن نحيت قواعد الشريعة الإسلامية عن التطبيق في معظم دول العالم الإسلامي ، ولم يعد هناك مجال لتطبيق أحكامها إلا في النذر اليسير من أوجه الحياة" .

ففي بعض البلاد اقتصر العمل بأحكامها في نطاق الأحوال الشخصية ، وفي بعض البلاد الأخرى طبقت إلى جوار ذلك قواعد الشريعة في مجال جرائم الحدود . مع أن هذا أو ذلك ، يتعارض مع منطق الإسلام في تنظيمه للكون ، وما يقوم عليه من ترابط وتكامل بين الأنظمة المختلفة في الإسلام -على النحو الذي أشرنا إليه - . وفي بلاد أخرى من بلاد المسلمين نحيت قواعد الشريعة الإسلامية كلية حتى في نطاق قواعد الأحوال الشخصية .

ولم تسلم معظم الدول الإسلامية من هذا المخطط الشيطاني ، فما أن انتهى القرن التاسع عشر إلا وقد نحيت الشريعة الإسلامية عن التطبيق فيما عدا قوانين الأحوال الشخصية ، وتحقق ذلك في سائر البلاد الإسلامية في المشرق أو المغرب على حد سواء .

وقد ارتبط ذلك في هذه الدول بخضوعها تحت نير الاستعمار الفرنسي والإنجليزي ، فبعد أن سادت قواعد الشريعة الإسلامية في هذه البلاد ، منذ أن نعمت بنعمة دخولها في الإسلام ، إلا أنه ترتب على استعمارها أن فرض عليها الاستعمار القوانين الأجنبية ، وظلت الدول الإسلامية منذها تخضع لاستعمار غير الاستعمار العسكري وهو الخضوع لقوانين تتعارض مع نبت هذه الأمة ومشربها الإسلامي.

ولما كانت الشريعة الإسلامية يجب أن تكون القانون الواجب التطبيق في سائر البلاد الإسلامية عامة ، وما انتهينا إليه من أنه يتعين تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف بلاد العالم الإسلامي يؤدي إليه عدة أمور يسبقها جميعا النصوص القطعية التي تؤدي إلى ذلك في القرآن الكريم والسنة وغيرهما من المصادر في الفقه الإسلامي والتي أشرنا إليها بالتفصيل ، فضلا عن أن هذه البلاد تسمى "إسلامية" ومن ثم يتعين أن تسحب عنها هذه الصفة فيما لو نحيت الشريعة الإسلامية عن التطبيق أو شاركتها قوانين أخرى تتعارض معها.

وإلى جانب ذلك فإن العديد من دساتير البلاد الإسلامية نصت على أنها "دول إسلامية" وهي لن تكون كذلك إلا إذا تسيُّدت أحكام الشريعة وأصبحت القانون الواجب التطبيق في كل منحى من مناحي الحياة.

النتائج المترتبة على فقدان وحدة التشريع في المجتمع الإسلامي :

لقد ترتب على تنحية قواعد الشريعة الإسلامية وفقدان المجتمع الإسلامي لقاعدة وحدة التشريع مجموعة من النتائج الخطيرة أهمها :

أولا: ترتب على تنحية قواعد الشريعة الإسلامية في المجتمع الإسلامي تعميق النزعة الاستقلالية بين الشعوب التي تحتويها الأمة الإسلامية كما أدى إلى ظهور الحركات الطائفية والاقليمية والعنصرية على سطح العالم الإسلامي ، وكان ذلك أول منطلق

لتجزئة الأمة الإسلامية الواحدة إلى مجموعة من الدول المتناحرة ، فضلا عن تقسيم المسلمين إلى مسلمين عرب من ناحية ، ومسلمين غير عرب من ناحية أخرى .

ولقد أدى إلى تأجج ذلك وتكريسه في المجتمع الإسلامي ظهور الفرق والجماعات الإسلامية ، والنزعة الإستقلالية التي سيطرت على بعض الشعوب الإسلامية . كما أجّج هذا الانفصال تجاهل الدور التاريخي للشعوب الإسلامية غير العربية في جهادها لنشر الإسلام والذود عنه وذلك من قبل العالم الإسلامي العربي ، بل وصل الأمر إلى نسبة الإسلام إلى العروبة ورده إليها . مما كان له الأثر السيء لدى هذه الشعوب التي أسهمت بدور رئيسي وخلاق في نشر الدين الإسلامي والذود عنه فضلا عن إسهام هذه الشعوب العظيمة في الحركة العلمية العظيمةلعلماء الإسلام في مختلف المذاهب الإسلامية . إلى جانب أن هذه الاتجاهات من شأنها أن تضفي على الإسلام الطابع المحلي المحدود ، وهو ما يتعارض مع طبيعة الرسالة وعموميتها وعالميتها . فضلا عن معارضة ذلك لعقيدة الإسلام [1] .

ثانيا: ونتيجة لتنحية النظم الإسلامية عن مجال التطبيق . طبقت في الدول الإسلامية نظم وضعية ، معظم هذه النظم يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية . والسبب الذي أدى إلى ذلك هو التجاء العديد من الدول الإسلامية إلى استقاء نظمها القانونية من نظم أجنبية دخيلة عليها تتعارض مع قيم الإسلام وأصوله ، وقد ارتبط ذيوع هذه القوانين وانتشارها في العالم الإسلامي بالحركة الاستعمارية في العصر الحديث وهو ما أشار إليه الإمام الأكبر الشيخ عبدالحليم محمود -رحمه الله- حيث قرر بأن العمل بالتشريع الوضعي في البلاد الإسلامية ابتدأ من ابتداء الاستعمار ، فإنه حين احتل المستعمرون أرض الإسلام بدأوا يهدمون كل ما يقوي الشعور الديني في النفوس . ومن أجل ذلك غيروا القوانين الإسلامية وأتوا بقوانين أوروبية ألزموا بها أهل الأوطان المحتلة [2] .

(١) يراجع في هذا المعنى الشيخ محمد الغزالي – هموم داعية ص٤٤ . وفي الآونة الاخيرة نجد شعارا لدى بعض الأقلام التي تحاول أن تضفي على الإسلام نطاقا محليا محدودا وتنفي عنه صفة العالمية ، من ذلك ما ردده الدكتور محمد خلف الله (في كتابه الأسس القرآنية للتقدم- كتاب الأهالي – القاهرة ١٩٨٤) . وقد انبرت أقلام عديدة للرد عليه ودحض ما ردده من أفكار ضالة ومضلة .

(٢) من حديث للإمام الأكبر المرحوم عبدالحليم محمود شيخ الأزهر – المنشور في ١٩٧٣/١٠/١٠م

ونتيجة لهذا الارتباط بين تنحية قواعد الشريعة الإسلامية والحركة الاستعمارية في العصر الحديث ، وجدنا التشريع الفرنسي والبنيان اللاتيني الذي نبع منه هذا القانون وتشيدت نظرياته عليه يغزو مصر وسوريا ولبنان ، فضلا عن العديد من الدول الأفريقية الإسلامية التي رزحت تحت نير هذا الاستعمار ، كالجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا ، كما غزا التشريع الإنجليزي الدول الإسلامية التي وقعت تحت سيطرة انجلترا مثل السودان وباكستان وفلسطين وغيرها من الدول الإسلامية.

حتى تركيا التي ظلت ولقرون طويلة عاصمة لدولة الخلافة ومنارا للإسلام والمسلمين وملاذا له ، انتهت نتيجة مؤامرات دبرتها القوى المعادية للإسلام في الشرق والغرب على حد سواء إلى انتهاج النهج العلماني ، بما يقوم عليه من معارضة لأحكام الشريعة الإسلامية إعمالا للسياسة اللادينية التي فرضها الطاغية كمال أتاتورك حتى أصبح الإسلام يتوارى في تركيا الآن وهو ما يشاهد بوضوح من محاولة اقتلاع الهوية الإسلامية لدى الشعب التركي الذي يجري على الساحة الآن . وما يحدث في تركيا . يحدث في مختلف بلاد المسلمين ، حيث يريد الغرب الصليبي أن يقتلع الإسلام من جذوره . وما يحدث في البوسنة والهرسك وكوسوفا والفلبين وبورما ، وحركات التبشير في أندونيسيا ودول آسيا الوسطى خيردليل على ذلك .

ثالثا: كما ترتب على تنحية قواعد الشريعة الإسلامية أن فقدت الأمة الإسلامية وضعيتها المتميزة وذاتيتها الخاصة التي وفرتها لها وحدة العقيدة .

ولقد ترتب على ذلك نتائج من الخطورة بمكان لعل أهمها فقدان الرابطة التي تجمع المسلمين ، فبدأ من ناحية عالم إسلامي عربي ، وعالم إسلامي غير عربي . وهؤلاء وهؤلاء دبت بينهم الفرقة حتى تحسبهم ينتمون لأديان متفرقة ، وأخذ هؤلاء وهؤلاء ينبشون تاريخهم لعلهم يجدون فيه مخرجا من الإسلام فأخذت الشعوب التي يحتويها الإسلام تحيي شخصيتها المحلية ، الأمر الذي أدى إلى ظهور القوميات المحلية التي تحاول أن تحيا بمعزل عن الإسلام ، فنسمع عن الأمة المصرية والسعودية واليمنية والمغربية والتونسية هكذا ، مع أنه منذ أمد قصير لم يكن هؤلاء سوى أبناء لدين واحد هو الإسلام . ولقد ترتب على ذلك أيضا ترسيخ عوامل التجزئة والانفصال بين بلدان العالم الإسلامي . وهو ما يجعل الباحث يرى عالما ممزقا مهلهلا نسي فيه أبناؤه هويتهم

الإسلامية. ويرى فيه المدقق وغير المدقق أن الروابط التي تربط الدول الإسلامية بعضها مع بعض هي دون تلك الروابط التي تربط هذه الدول بالدول المعادية للإسلام والتي تستهدف اجتثاثه من جذوره .

ونتيجة لهذه الحالة ظهرت في الآونة الأخيرة نداءات مخلصة من بعض المفكرين الإسلاميين تنادي بضرورة وجود رابطة تجمع الدول الإسلامية شبيهة بنظام الكومنولث البريطاني [1] . ونتيجة لهذه النداءات ظهر المؤتمر الإسلامي كمنظمة إسلامية تعمل على ترسيخ الروابط التي تربط بين الدول الإسلامية وتسعى إلى حل المشاكل بين هذه الدول .

كما تنبهت دول عديدة [2] إلى المخاطر التي ترتبت على استبعاد الشريعة الإسلامية عن مجال التطبيق فانتهجت سياسة تشريعية الهدف منها وضع الشريعة موضع التطبيق في المجالات المختلفة ، ومن هذه البلاد مصر والسعودية وباكستان ، ودولة الإمارت ، وبعض محاولات -توقفت لتطبيقات خاطئة- في السودان الشقيق . وكذلك في الجمهورية اليمنية التي ينص دستورها على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للقوانين جميعا ، وما زالت دول عديدة تتطلع إلى هذا الهدف السامي الذي يتطلع إليه أبناء الأمة الإسلامية جميعا .

والخلاصة أن أخطر ما وقعت فيه الدول الإسلامية هو البعد عن قوانينها والاستعاضة عنها بقوانين أخرى تتعارض معها ، مما أدى إلى أن تفقد الأمة الإسلامية أهم مقوماتها وأساس كيانها ، كما عمق هذا البعد التجزئة التي اعترت العالم الإسلامي العربي وغير العربي ، وكان ذلك سببا رئيسيا من الأسباب التي أدت إلى ضعفه وسقوطه أمام الضربات الاستعمارية الصليبية والصهيونية التي تعرض لها العالم الإسلامي -ولا زال- في العصر الحديث .

---

(١) صاحب هذا الاتجاه هو الفيلسوف المسلم الجزائري مالك بن نبي الذي يعد من أشد المتحمسين لوجود رابطة تجمع المسلمين أشبه بنظام الكومنولث البريطاني ، وقد ردد هذه الفكرة في بحثه المنشور بعنوان فكرة كومنولث اسلامي ، ترجمة الطيب الشريف - سلسلة الثقافة الاسلامية . القاهرة ١٩٦٠

(٢) يلاحظ أن المملكة العربية السعودية تستقي قوانينها من الشريعة الاسلامية ، كما أنها تطبق الحدود والقضاء على النحو الذي فرضه الاسلام .

المطلب الثاني

موقع الشريعة الإسلامية في تشريعات بعض الدول الإسلامية

يختلف وضع الشريعة الإسلامية في الدول الإسلامية الآن من بلد إلى آخر . ففي بعض البلدان كالجمهورية اليمنية نص دستورها على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للقوانين جميعا ، وقد حسمت المادة الثانية من هذا الدستور الأمر بصيغة قاطعة لا تحتمل أي تأويل أو شك ، كما تجري محاولات جادة لكي تكون حركة التقنين في كافة فروع القانون على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الوحيد للقوانين جميعا ، وهو ما يحتم نفي ما عداها من المصادر التي تتعارض معها وعدم الاعتداد بها [1] .

وفي المملكة العربية السعودية فإنه حتى الآن لم يوضع لها دستور ويتخوفون من استخدام كلمة "قانون" باعتبارها مرتبطة بحركة القوانين الوضعية في البلاد الإسلامية ، مع أن كلمة قانون استخدمها الفقهاء المسلمون واستخدامها لا يتعارض مع قواعد الإسلام ونظمه [2] .

لذلك فإن الاصطلاح الشائع المستخدم هو "النظم" فضلا عن أنه حتى الآن لم يتم وضع دستور للبلاد استناداً على أن النظام يعتمد على أحكام الشريعة الإسلامية ، وإن كان ذلك واضحا في الحدود الإسلامية ونظم المعاملات المدنية والتجارية ، وهناك بعض الدول الأخرى كباكستان ، تتجه صوب الشريعة الإسلامية وتحاول جاهدة أن يتواءم تقنينها مع الشريعة الإسلامية. وفي الأردن ما تزال بعض القوانين تعتمد على الصيغة العثمانية أيام أن كانت جزءًامن الخلافة العثمانية ، وقد صدر في المملكة الأردنية عام ١٩٧٦ القانون المدني ، وهو ذو صبغة إسلامية بحتة .

---

(١) للمؤلف – المبادئ الدستورية العامة – ص ٢٥ وما بعدها . وتقنين الشريعة في الجمهورية العربية اليمنية – بحث منشور في العدد الثاني من مجلة كلية الشريعة بجامعة صنعاء ١٩٨٠ .

(٢) دكتور/ محمد عبدالرحمن البكر – المصدر السابق الإشارة إليه .

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة تنص المادة الأولى من قانون المعاملات المدنية الاتحادي على ((١- تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها وفحواها ، ولا مساغ للإجتهاد في مورد النص القطعي الدلالة . فإذا لم يجد القاضي نصا في هذا القانون حكم بمقتضى الشريعة الإسلامية ، على أن يراعي تخير أنسب الحلول من مذهبي الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل . فإذا لم يجد فمن مذهب الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة حسبما تقتضيه المصلحة . ٢- فإذا لم يجد حكم القاضي بمقتضى العرف ، على ألا يكون متعارضا مع النظام العام والآداب . وإذا كان العرف خاصا بإمارة معينة فيسري حكمه على هذه الإمارة) .

وترتيبا على ذلك فإن مصادر القاعدة القانونية في قانون المعاملات المدنية الاتحادي [1] وفقا للفقرة الأولى هي :

- المصدر الأول : التشريع .
- المصدر الثاني : أحكام الشريعة الإسلامية .
- المصدر الثالث : العرف .

وقد قررت المذكرة الإيضاحية لهذا القانون ".... على أنه عند عدم وجود النص يحكم القاضي بمقتضى الشريعة الإسلامية بمراعاة تخير أنسب الحلول من مذهبي الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل ، فإذا لم يجد فمن المذاهب المعتمدة الأخرى حسبما تقتضيه المصلحة" .

وعلى ذلك إذا عرض على القاضي مسألة ولم يجد لها حلا في التشريع ، فإن القاضي حكم وفقا لمقتضى الشريعة الإسلامية ، وعليه الرجوع إلى المذاهب الإسلامية حسب الترتيب الذي حددته المادة .

ويقرر بعض الفقه تعليقا على هذه المادة أن قانون المعاملات المدنية الإتحادي قد أحسن صنعا عندما قدم أحكام الشريعة الإسلامية على العرف وذلك خلافا للقانون المدني المصري الذي قدم العرف على أحكام الشريعة الإسلامية [2] .

---

(١) د. عبدالخالق حسن أحمد – المدخل لدراسة القانون وفقا لقوانين دولة الإمارات العربية المتحدة – مطبعة البيان – الطبعة الرابعة ١٩٩٠ ص١١٢-١١٣ .

(٢) د. عبدالخالق حسن أحمد – المصدر السابق ص١٨٠-١٨١ .

إلا أن ترتيب هذه المصادر لا نوافق عليه ولا نقره ، ذلك أن دستور دولة الإمارات المتحدة يقضي في مادته السابعة على أن "الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع ، ولغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية" .

ونص المادة السابعة من الدستور المؤقت لدولة الإمارات العربية المتحدة الصادر في ١٩٧١ يقارب نص المادة الثانية من دستور جمهورية مصر العربية قبل تعديلها في عام ١٩٨٠ حيث نصت المادة الثانية على "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع" . غير أنه في ٣٠ من أبريل ١٩٨٠ وافق مجلس الشعب المصري على مشروع تعديل بعض نصوص الدستور . ومن بين النصوص التي اقترح تعديلها نص المادة الثانية حيث أصبحت صياغتها "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" . وقد أجرى الاستفتاء على التعديل في مايو ١٩٨٠ حيث وافقت الأغلبية العظمى على هذا التعديل ، وبذا أصبحت الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

ومن ناحيتنا نرى أن النصوص الواردة في دساتير بعض الدول الإسلامية والتي تقضي بأن "دين الدولة الإسلام" سواء في مصر أو دولة الإمارات العربية المتحدة . يضع أمر التشريع في ميزانه الصحيح ، حيث لا يجوز أن يكون دين الدولة الإسلام ، ويكون القانون المطبق متعارضا مع دين الدولة ، لأن ذلك يعد في حقيقة الأمر عدوانا على حق الله وإشراكاً لله في ربوبيته ، لأن من صور الشرك شرع ما لم يأذن به الله عز وجل إعمالا لقوله تعالى : "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم وإن الظالمين لهم عذاب أليم" . [1]

كما أن مثل هذه النصوص توجب على المشرع في هذه البلاد ضرورة أن يستمد مختلف التشريعات من الشريعة الإسلامية باعتبارها "دين الدولة" والقول بغير ذلك يجعل مثل هذه النصوص التي تجعل دين الدولة الإسلام عديمة القيمة.

---

(١) سورة الشورى آية ٢١ .

وعلى ذلك فإن النص على أن دين الدولة الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي على النحو الذي نص عليه دستور ١٩٧١ في مصر أو كون الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع كما هو الأمر في دستور دولة الإمارات، وغير ذلك من الدساتير التي أشرنا إليها، فإن من شأن هذه النصوص إسقاط الشرعية على أي نص من نصوص القانون في أي من البلاد الإسلامية التي ضمنت دساتيرها ذلك. عن أي نص من نصوص القانون يخالف الشريعة الإسلامية، والقول بغير ذلك يجرد هذه الدول من دينها ويجعل مثل هذه النصوص عديمة القيمة الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول بأن الدساتير التي نصت على أن دين الدولة الرسمي الإسلام تهدر كل قيمة قانونية لأي تشريع يخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

غير أننا ننبه إلى أن التزام المشرع بالتوجه صوب الشريعة الإسلامية ليستقي منها أحكامه ليس نابعا من نص الدستور كونها مصدر رئيسي أو المصدر الرئيسي، أو المصدر الوحيد على النحو الذي ورد في دساتير بعض الدول الإسلامية، لأن مثل هذا القول يجعل مثل هذه النصوص هي التي أسبغت على الشريعة الإسلامية القوة الملزمة لمبادئها فذلك أمر لا نسلم به، وفيه اعتداء صارخ على حاكمية الشريعة، لأن مثل هذا القول يجعل إرادة المحكومين هي التي تضفي على شرع الله القوة الملزمة. فمثل هذه المقولة تتنافى مع اعتبار أي دولة بأنها "إسلامية".

فالذي يسبغ على قواعد الشريعة الإسلامية صفة كونها ملزمة وأنها واجبة التطبيق هو الله عز وجل ومن ثم لا تكتسب هذه الصفة من أي مشرع حتى ولو كان المشرع الدستوري، فضلا عن أنه في الدول الاسلامية يتعين أن تتواءم القوانين جميعا مع أحكام الشريعة بما في ذلك الدستور باعتبار أن قواعد الشريعة الإسلامية تحتل مكانة نطلق عليها (فوق دستورية) الأمر الذي يوجب سقوط أي نص في الدستور أو في القوانين الأدنى منه يتنافى مع قواعد الشريعة الإسلامية، وذلك لأن البناء القانوني لأي دولة إسلامية ابتداء من الدستور وحتى أدنى القواعد في الهرم القانوني يتحتم أن يكون نابعا ومتفقا مع أحكام الشريعة والأصول التي انبنت عليها ومقاصدها التي تغيتها.

وتعتبر قواعد المشروعية الإسلامية ترتيبا على ذلك المقياس الحقيقي لشرعية القوانين الوضعية باعتبارها النطاق والإطار الذي تخضع له سائر النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وبذلك فقط تتحقق حاكمية الشريعة وسيادتها على كافة الأنظمة ، ولا تكون كذلك إلا إذا سقطت كل القوانين الوضعية المخالفة لشرع الله عز وجل .

ويلاحظ أن التشريعات المدنية في بعض البلاد الإسلامية ومنها مصر ودولة الإمارات حينما حددت المصادر الرسمية للقانون ، ومثل هذه النصوص يعدها الفقه شريعة عامة تحدد مصادر القانون ليس فحسب في نطاق القواعد المدنية ، وإنما تسري على فروع القانون كافة العام منها والخاص على حد سواء ، جعلت الشريعة الإسلامية المصدر الرسمي الثاني بعد التشريع كما هو الأمر في المادة الأولى من قانون المعاملات المدنيةفي دولة الإمارت العربية المتحدة ، أو جعلتها المصدر الرسمي الثالث بعد التشريع والعرف كما هو الأمر في القانون المدني المصري ، فإن مثل هذه النصوص تعد غيردستورية لأنه في الحالة الأولى يقدم التشريع على الشريعة الإسلامية ، وفي الحالة الثانية يقدم التشريع والعرف عليها ، ويعد ذلك بمثابة تنحية لقواعد الشريعة الإسلامية ويتعارض مع كون الإسلام دين الدولة الرسمي ، وإن كان نص المادة الأولى من قانون المعاملات المدنية في دولة الإمارات أفضل من النص المصري الذي يجعل الشريعة المصدر الرسمي الثالث .

وقد أدى ذلك ببعض الفقه في أن يقرر بأن قانون المعاملات المدنية الاتحادي في دولة الامارات قد أحسن صنعا عندما قدم أحكام الشريعة الإسلامية على العرف خلافا للقانون المدني المصري الذي جعل في الفقرة الثانية من المادة الأولى العرف قبل مبادئ الشريعة الإسلامية [1] .

وما انتهينا إليه بشأن ما تؤدي إليه النصوص المقررة في بعض الدساتير الإسلامية التي تقرر أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام يرتب النتائج الآتية :

---

(١) د. عبدالخالق حسن أحمد – المدخل لدراسة القانون وفقا لقوانين دولة الامارات العربية المتحدة ص١٨٠-١٨١ .

النتيجة الأولى : انسحاب الشرعية من التشريعات القائمة أيا كان مصدرها اذا ما خالفت نصا من نصوص الشريعة الإسلامية ، أيا كان الدليل مصدر هذا النص سواء أكان القرآن أو السنة النبوية المطهرة أو الاجماع أو غير ذلك من مصادر المشروعية الإسلامية كالقواعد الكلية أو الأصول الشاملة ، ويحق لذوي الشأن الطعن بعدم دستورية القانون المبتغى تطبيقه ، كما يحق للمحكمة من تلقاء نفسها إذا ما ارتأت أن القانون المزمع تطبيقه مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها دين الدولة .

النتيجة الثانية : أن يتعين على السلطة المختصة بالتشريع أن تتوجه صوب الشريعة الإسلامية في كل الحالات التي تنهض هذه السلطات بواجبها الرئيسي في سن التشريع .

النتيجة الثالثة : أن تقريرنا بسقوط كل القوانين المخالفة لشرع الله ، وضرورة توجه السلطة المختصة بالتشريع إلى منابع الشريعة الصافية في سن التشريعات يستوجب أن يتكفل علماء الشريعة الإسلامية ببيان أحكام الله عز وجل في كل منحى من مناحي الحياة ، وذلك حتى نقطع السبيل على من يرمون الشريعة عن جهل بأحكامها وعدم الإلمام بأصولها وقواعدها بأنها لا تتلاءم مع التطور ، وأن الأخذ بها يعد تخلفا ورجوعا إلى الوراء ، فسقوط التشريعات القائمة المخالفة للشريعة الإسلامية يستوجب قيام علماء الشريعة وفقهاء القانون ممن وقفوا على أحكام الشريعة الإسلامية وخبروا أصول صناعتها وكيفية استنباط الأحكام من مصادرها وبيان حكم الله عز وجل في المعاملات الجارية بين الناس خصوصا وأن الكثير منها أوجدته مستحدثات الحياة ومستجداتها . وما آل إليه التطور .

النتيجة الرابعة : أن القول بتقنين الشريعة الإسلامية وضرورة تسيُّدها على مناحي الحياة لا يحول دون الاستعانة بتجارب الأمم الأخرى التي لا تتعارض مع أصول الإسلام وقيمه وغاياته ، ذلك أن كثيرا من التشريعات القائمة أوجدتها سنة التطور ومستجدات الحياة ومتطلباتها في المجتمع الإسلامي ، ولا تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية

وأصول بنائها ، ومن ثم فإن الأخذ بهذه القوانين المستمدة من تجارب الأمم الاخرى غير الإسلامية لا يعارض الإسلام ، بل قد يستند إلى مصادر الإسلام ذاتها .

أما في السودان فقد ارتبط تقنين الشريعة ا"لإسلامية فيها بتطبيقات خاطئة في عهد الرئيس نميري أدت إلى رفض العمل بالتقنينات المستقاة من الشريعة الإسلامية ، ولا زال العمل بتقنينات مستمدة من الشريعة الإسلامية محل جدل كبير في السودان . لا سيما وأن تطبيق الشريعة الاسلامية يلقى معارضة شديدة من أحزاب الجنوب .

وفي بلاد أخرى فإن الاتجاه إلى الشريعة الاسلامية لا يزال يسير بخطى حثيثة . كما يجد ذلك معارضة من الاتجاهات العلمانية في هذه البلاد . وهو أمر يستوجب الإستفادة بتجارب الدول الإسلامية التي كان لها مجال السبق في عملية التقنين . ولا شك أن تعاون الهيئات التشريعية في البلاد الإسلامية في الاستفادة بتجارب كل منها وما توصلت إليه من تقنينات من شأنه أن يؤدي إلى تبادل هذه الخبرات خصوصا وأنها مستقاة من معين واحد وهو الشريعة الاسلامية بمصادرها المتنوعة .

وننوه هنا بدور الأزهر الشريف في تقنين الشريعة الإسلامية الذي يعتبر بحق مثلا يحتذى به مما يتعين أن تستفيد الهيئات التشريعية في البلاد الإسلامية بهذا الجهد الخلاق الذي كان ثمرة خبرة علماء الأزهر ومجتهديه ، حيث تصدى الأزهر بدعوة تلقائية أو استفزازية -الله أعلم- لتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة . وأخرج لنا عملا عملاقا في تقنين فقه هذه المذاهب ، وهذا عمل مفيد وشاق نحمده للذين قاموا به وأشرفوا عليه . بقي أن يجد له مكانا في المؤسسات التشريعية والقضائية لا في مصر وحدها ، وإنما في مختلف بلاد المسلمين . وننوه هنا بالدور الخلاق الذي تؤديه الموسوعات الإسلامية في مختلف بلاد المسلمين في تسهيل مهمة تقنين الشريعة الإسلامية في مختلف أوجه الحياة مما يستوجب الاستفادة من عملها .

المطلب الثالث

أسلوب تقنين أحكام الشريعة الإسلامية

تتنوع الأساليب التي يمكن أن يتم بها التقنين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية [1] ، فقد يمكن القول أنه يمكن أن يرجع القاضي في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية إلى مصادر الأحكام في الإسلام ، وهي كثيرة ومتعددة بينتها المذاهب الفقهية المختلفة على نحو لم يتوفر لأي شريعة سماوية أو وضعية ، وقد يقال أن القوانين القائمة معظمها لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية فمن ثم يكتفى بتنقية هذه القوانين وإزالة ما يتعارض مع أحكام الإسلام وتبقى كما هي فيما عدا ذلك ، وقد يقال أن هذه القوانين نابعة من فلسفات لاتينية أو أنجلو سكسونية أو جرمانية ، وجميعها لا يستهدف ما ينبني عليه الشرع الإسلامي من غايات ومصالح ، ومن ثم فإن الإبقاء عليها وتنقيتها أمر يتعارض مع ذاتية النظام الإسلامي وما قام عليه من غايات ومصالح مما يستوجب معه أن يتم التقنين في كل منحى من مناحي الحياة من مصادر الشريعة الإسلامية ومنابعها الصافية . وقد يقال أن هناك مستجدات فرضتها سنن الحياة ونموها وتطورها أدى إلى وجود قوانين لم يتعرض لها الفقهاء الأوائل في المذاهب الإسلامية المختلفة مما يستوجب معه القول بأن يتم التقنين من مصادر الشريعة الإسلامية مع الإبقاء على هذه القوانين التي لا تخالف نصا قطعيا أو أصلا شاملا أو قاعدة إسلامية من نصوص وأصول وقواعد الشريعة الإسلامية. وفيما يلي تفصيل ذلك :

---

(١) يلاحظ أن فكرة التقنين لدى علماء الشريعة ليست فكرة حديثة وإنما هي فكرة قديمة ترجع إلى ابن المقفع الذي اقترح أن ترفع إلى أمير المؤمنين المسائل الخلافية ورأي كل فريق فيها ، فيختار أمير المؤمنين من بينها ما يراه صوابا ، ويدون ذلك في كتاب ويعد منه نسخا ترسل إلى الأمصار ويلزم القضاء بالحكم بما ورد فيه ، يوجب على كل إمام يأتي بعده أن يدخل على هذا القانون ما يجد من أمور ، وما تدعو اليه الحاجة والمصلحة . أستاذنا المرحوم د. محمد سلام مدكور – معالم الدولة في الإسلام ص ٣١٥

الفرع الأول

الرجوع إلى مصادر الأحكام في الإسلام مباشرة

قد يقال أن الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة يملك رصيدا ضخما لم يتوفر لأي شريعة سماوية أو وضعية من خلالها يمكن للقاضي أن يجد الحلول المناسبة لما يتعرض له من حوادث وأقضية ، مستخدما في هذا أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية وقد يدعم ذلك بالقول بأن تنوع الآراء في المذاهب الإسلامية المختلفة من شأنه أن يتيح للقاضي اختيار ما يناسب تطور الحياة ومستجداتها [1] . وهذا القول يؤدي إلى مخافتين :

المخافة الأولى : أن القول برجوع القاضي إلى أدلة الأحكام مباشرة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ... وغيرها ، من المصادر التي أشرنا إليها ، من شأنه أن يجعل من هذه الأدلة -خصوصا القرآن الكريم والسنة النبوية- كتب قانون وأدلة الأحكام في الفقه الإسلامي أعظم وأسمى من أن تكون كتب قانون يعهد إلى القاضي أو الحاكم تطبيقها مباشرة .

المخافة الثانية : أن هذا القول من شأنه أن يؤدي إلى فتح باب كبير للفساد والعبث بأحكام الشريعة الإسلامية ، كما أن من شأنه أن يجعل حقوق العباد مهددة باختلاف الأفهام وتعدد الآراء ومتاهات التأويل نتيجة اختلاف مفاهيم من يتناول هذه الأدلة .

وقد ذهبت بعض البلاد التي تطبق الشريعة الإسلامية إلى معالجة هذا الوضع بأن فرضت على القضاة الأخذ بمذهب واحد من مذاهب الفقه الإسلامي بل بقول واحد من مذهب واحد [2] .

---

(١) ذهبت بعض المحاكم لهذا الاتجاه .

(٢) للمزيد من التفصيل في هذا الاتجاه - دكتور توفيق الشاوي - سيادة الشريعة في مصر ص٢٣-٢٤ .

ويلاحظ أن القول السابق لا يأخذ بفكرة التقنين أساسا وإنما يعتمد على استخدام أدلة الأحكام مباشرة والرجوع إلى بيان هذه الأدلة وشروحها في كتب الفقه المختلفة . كما أن هذا الإتجاه وإن كان سائغا في الماضي حيث كان من شروط القاضي أن يكون مجتهداً في الاصول والفروع ، فضلا عن ضرورة توافر الشروط الأخرى ، ومنها أن يكون ملما بأدلة الأحكام ، وأسباب التنزيل ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والدلالات ، والقطعي والظني من الأحكام ، مما يتعذر توفره في القاضي في العصر الحديث ، الأمر الذي يؤدي إلى أن ترك الأمر للقاضي لاستنباط حكم الله في المسألة من شأنه أن يؤدي إلى نتائج متباينة نظراً لتعذر استجماع هذه الشروط من ناحية واختلاف المذاهب الإسلامية من ناحية أخرى ، مما يؤدي إلى تباين الأحكام وتضاربها [1] .

وهذا القول لا يتناسب مع تطور الحياة ومستجداتها وتعقد الحياة الحديثة . الأمر الذي أدى بالمشرع الوضعي أن يضع تقنينات شتى في دروب الحياة المختلفة مما أدى إلى تنوع القوانين وتعددها وبلوغها قدراً كبيرا من دقة الصياغة ، والتنوع ، والتبويب والتقسيم ، بما لا يمكن أن يتوفر إذا ما أخذ بالقول السابق ، وذلك لأن الأحكام الدستورية والإدارية والمدنية والتجارية وغيرها منبثة في مصادر الأحكام وكتب الفقه مما يتعذر معه القول بإمكان الرجوع إليها مباشرة دونما حاجة إلى تقنين .

الفرع الثاني

تنقية القوانين الوضعية

ويقوم هذا الإتجاه على اعتبار القوانين القائمة أصلا يعوَّل عليه ، فتراجع هذه القوانين ويؤخذ بما يتفق مع الشريعة ويستبعد أي حكم يكون مخالفالها ويستحدث ما يتفق معها ونبقى على ما يتفق مع أحكامها ، أخذاً بعدة اعتبارات أهمها التراث القانوني الذي دام أكثر من مائة عام والذي يستوجب -كما يرى أنصار هذا الإتجاه- المحافظة

---

(١) في هذا المعنى – تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب مقال للدكتور صوفي أبو طالب ص ٤٢

عليه ما دام لا يخالف الشريعة وطالما أن الشريعة لا تهمها الألفاظ والصياغة التي استقرت في الأذهان ، ولكن المضمون الشرعي الذي يتفق مع الشريعة هو الذي يستوجب الإبقاء على المواد التي لا تخالف أحكامها ، وذلك حتى لا تقلب القوانين راسا على عقب أو بدلا من تأصيلها إلى القوانين الرومانية يمكن ردها إلى أصل شرعي من أصول الشريعة أو نخرّجها من أصلها الشرعي بنصها ومضمونها فيقال أن لها نظيرا في كتب القدامى بنص كذا من كتابُ كذا ، أو ما انتهت إليه المدرسة المالكية في كتاب كذا وصفحة كذا ، ومن ثم فهو متفق مع الشريعة الإسلامية .

وهذا الأسلوب التوفيقي هو الأسلوب الذي سلكته اللجان الفنية التي شكلها مجلس الشعب في مصر فاتخذت القوانين الوضعية أصلاً من حيث الترتيب وعدلت ما عدلت وغيرت ما غيرت وأبقت على ما أبقت إذا كان متفقا مع الفقه الإسلامي . واستحدثت ما استحدثت بما يقتضي الأمر تعديله أو تغييره أو استحداثه طبقا لما ورد من نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية أو أقوال فقهية ، وترجح رأي على رأي بما يتفق مع المصلحة العامة ، وبذلك تربط أجيال الماضي بأجيال الحاضر ، بأجيال المستقبل . وحتى لاتتحول الشريعة إلى مصدر تاريخي كما حدث للقانون الروماني والقانون الفرنسي ، وحتى تبقى الشريعة المظهر الثقافي للشخصية المصرية تجدد شبابها وأمورها بعصارة جديدة بالنمو والتجديد ، وإلا تحولت الشريعة إلى تراث تاريخي لا نجد إنسانا قادراً على قراءة نص شرعي ولا يعرف ما هو الراجح وما هو المرجوح وما هي الأصول الشرعية . ويقوم هذا المنهج على تخير الآراء الفقهية المبنية على نصوص ثابتة الدلالة أو نصوص اجتهادية غير قطعية الثبوت والدلالة ، مع عدم التقيد بمذهب معين ، وعدم التقيد بالراجح من مذهب معين ، وإنما يتم اختيار الرأي الذي يحقق المصلحة العامة للناس ، ويتفق مع ظروف المجتمع العامة ، وهو أسلوب اتبع في قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة ١٩٢٩ في مصر .

وقد أعد مشروع القانون البحري والمدني والتجاري والمرافعات على ضوء هذا الأسلوب [1] في مصر .

---

(١) تقنين الشريعة الإسلامية – منشورات مجلس الشعب – المصدر السابق ص٢٥-٢٦ .

ويرى بعض رجال الفقه دعما لهذا الاتجاه أنه بعد أن اضطرت مصر إلى الأخذ بالقوانين الأجنبية السائدة في الدول الأجنبية بذل الفقه والقضاء جهداً كبيراً في سبيل المواءمة بين القوانين المستوردة وبين المجتمع المصري ، حتى توفر لدينا ثروة فقهية وقضائية ، استغرق بناؤها عشرات السنين واستقرت الأحكام بناء عليها وقام الفقه والقضاء بجهد جبار في سبيل تطويع النصوص التشريعية المستوردة لمقتضيات بيئتنا الاجتماعية وشخصيتنا الذاتية ، والأصول التي تمثل رصيدنا العلمي وتراثنا التارخي ، وهو مجهود لا بد من الاعتراف به والثناء عليه وتمجيد من أسهموا فيه من أساتذة وقضاة وفقهاء . حتى صار البعض ممن شاركوا في الحوار يشعرون بأن القوانين والأنظمة القائمة في مصر اصبحت تتفق في الجانب الأعظم منها مع مبادئ الشريعة الإسلامية ، وإن كانت هناك بعض النصوص القانونية تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية يصعب إهمالها أو تطويعها فإن هذه النصوص يتعين تعديلها لكي تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية [1] .

ويرى بعض رجال الفقه أن هذا المسلك لا يكفي لإعمال نص الدستور بجعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع ، إذ أن تنفيذ هذا النص يستوجب أن يقوم المشرع بالرجوع إلى مبادئ الشريعة وأصولها عند وضع القوانين وقبل إصدارها حتى ينهلوا من روح الإسلام وتعاليمه ومصادره الأساسية ويضمنوها أحكام قوانينهم وبذا تكون الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع الوضعي فعلا وعملا [2] .

وطبقا لهذا الإعتراض على ما رآه هذا الاتجاه فإن التقنينات الإسلامية لا يجب أن تعتمد على القوانين القائمة بأصولها اللاتينية والجرمانية والأنجلو سكسونية لأن هذه الأصول تختلف مع أصول الإسلام وقيمه وما انبنى عليه من غايات ومصالح ، وإنما يجب أن تعتمد أساساً على منابع الشريعة الإسلامية الصافية وأصولها الشاملة ، ومن ثم لا تجدي التنقية بشأنها .

---

(١) للمزيد من التفصيل في هذا الرأي دكتور توفيق الشاوي – سيادة الشريعة الإسلامية في مصر ص ٢٧ ، حيث نسب هذا الرأي للمستشار الدكتور جمال الدين محمود .

(٢) دكتور/ توفيق الشاوي – المصدر السابق ص ٢٨ .

الفرع الثالث

تقنين الشريعة الإسلامية مع الاستعانة بالقوانين الأخرى

ويقوم هذا الاتجاه على الاعتماد أساسا في التقنين على منابع الشريعة الصافية ومصادرها التفصيلية ، ويقنن ما فيه نص على النحو الذي نظمه الشارع ، أما ما ليس فيه نص فليس هنا ما يمنع من الاستعانة بتجارب الأمم الأخرى التي لا تعارض أدلة الأحكام أو روح الشريعة وما قامت عليه من غايات ومقاصد . وعلى حد قول أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، فإن "التجربة الإنسانية لا ترفض لمجرد أنها تمت في أرض غير إسلامية أو تحت راية غير إسلامية ، وأن هذا لا يكفي وحده لرميها رمية مسبقة قاطعة بأنها تجربة "جاهلية" . فالحق هو الحق ، والحكمة ضالة المؤمن ، والحضارات قيم ومبادئ من ناحية ، ونظم وأدوات لخدمة هذه القيم والمبادئ من ناحية أخرى . فإذا وجد شعب من الشعوب نظاما واستحدث أداة أكبر كفاءة وأعظم قدرة على خدمة الأهداف . ففي وسع المسلمين أن يأخذوا بها ، ما داموا في النهاية يسخرونها لخدمة الحق والخير والهدى وسائر القيم التي كان بها الإسلام إسلاما ...." [1] وذلك بشرط أن لا تتعارض تجارب الأمم الأخرى مع قيم الإسلام وأصوله .

وهذا الإتجاه هو ما نميل إليه ونقبله ومن ثم ، فإن الاعتماد في أمر التقنين يجب أن يكون في إطار المشروعية الإسلامية ، مسترشدين في هذا الشأن بالثروة الفقهية العظيمة التي خلفتها المذاهب الفقهية للتوصل إلى حكم الله في كل منحى من مناحي الحياة ، وبما يغطي حاجات الناس ومصالحهم ومستحدثات الحياة ونواميس التطور . ولا ضير في هذا الشأن من الاستعانة بتجارب الأمم الأخرى التي لا تعارض نصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها وأصولها وما إنبنت عليه من غايات ومصالح ، وهذا الأسلوب يقوم أساسا على الاعتماد على النصوص والاجتهاد في وضع التشريعات الإسلامية مع الاستعانة بتشريعات الأمم الأخرى التي لا تتعارض مع الإسلام .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد – حوار لا مواجهة – ص٤٦ .

والقول بغير ذلك من شأنه أن يضيق على الناس ويوقعهم في حرج فكل ما لا يخالف روح الشريعة ويحقق مصالح جماعة المسلمين يعتمد على المصلحة التي هي من أسس تشريع الأحكام في الإسلام .

المطلب الرابع
كيفية التقنين

ظهر اتجاهان فيما يتعلق بأسلوب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية الأول ، ويرى أن منهج الإسلام يتحتم أن يطبق فورا دون تدرج ، والثاني يرى أنه نظراً لطول العهد وبعد المسافة ومرور أمد طويل على تنحية قواعد الشريعة الإسلامية الأمر الذي يتطلب تهيئة المجتمعات المعاصرة المسلمة لقبول أحكام الشرع الإسلامي وتوفير المناخ المناسب لنجاح التجربة . وهذا لا يتحقق إلا بالتدرج في تطبيق الأحكام الشرعية بالقدر الذي يتواكب مع تهيئة المجتمع لقبول أحكام الشريعة الإسلامية بعد أن طالت مدة اغترابها ، وهؤلاء يرون ضرورة أن يسبق التطبيق إيجاد المجتمع المسلم الذي يتهيأ لقبول هذه التجربة ، ولكي نوضح هذه النقاط فإننا نشير إلى نقطة هامة وجوهرية في موضوع البحث وهي الترابط والتكامل بين الأنظمة في الإسلام . فعلى ضوئها يمكن قبول أي من الحلين .

الفرع الأول
الترابط والتكامل بين الأنظمة في الإسلام في مجال التقنين

الإسلام عقيدة وشريعة يرتبط فيه الدين بالدنيا بما لا يجوز معه القول بأن لأيهما مجال يستقل عن الآخر ، فليس هناك ماهو ديني محض يمكن أن نفصله عن الدنيا وليس هناك ما هو دنيوي محض يمكن أن نفصله عن الدين ، فكل الأعمال والتصرفات تعبدية أو دنيوية تحمل المعنيين معا ، ويرتب الشارع عليها أحكاما شرعية .

ويعود هذا المسلك إلى نظرية التكامل والشمول والترابط بين الأنظمة في الإسلام ، فالله عز وجل خلق الكون ونظمه ووضع نواميسه من منطلق النظرة الشاملة لمكوناته وهو ما عبر عنه أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد بقوله أن أحكام الإسلام المختلفة وتوجيهاته في مجال العقيدة وفي مجال السلوك الفردي ، أو في نطاق التشريع الاجتماعي ترتبط كلها في وحدة محكمة وترتد كلها إلى تصور شامل للحياة وحقائقها وكل ما فيها ، ومن هذا نتبين أن من الخطأ الموقع في سوء الفهم ونقص التصور أن ننتزع جزءاً من أحكام الإسلام في التربية الأخلاقية أو في غيرها ، ويدرس ويحلل بعيداً عن سائر أجزاء البناء المتكامل الذي يقيمه الإسلام لتربية الفرد وتكوين المجتمع ، ومن هنا نستطيع أن نقول في حزم أنه مما يخالف المنهج العلمي في دراسة أي حكم من أحكام الإسلام ، أن يقتطع هذا الحكم من الصورة العامة التي يقيمها الإسلام للوجود وحقائقه وقيمه ومصالحه ونظمه ، إن دين الله تتفاعل فيه العقائد والشرائع والتوجيهات وتتصل فيه الدنيا بالآخرة وترتبط في منطقه مصالح الفرد بمصالح الجماعة" [1] .

ويوضح الدكتور محمد عبدالله العربي [2] هذا الترابط والتكامل بين الأنظمة السياسية والأخلاقية والاقتصادية وتكاملها في النظام السياسي الإسلامي ويصور ذلك تصويرا دقيقا يوضح كيف تتساند تعاليم الإسلام في المجالات المختلفة للحياة ، فكل قاعدة من قواعد التشريع الإسلامي لا يمكن أن تؤدي دورها المرسوم لها من قبل الشارع وتحقق الغايات والأهداف من إيجابها على الأمة إذا نظرنا إليها وحدها ، ذلك أن كل قاعدة من القواعد التي تحكم جانبا معينا من جوانب الحياة تتفاعل مع غيرها

---

(١) استاذنا الدكتورى احمد كمال ابو المجد – منهج الاسلام في تربية الفرد وتكوين الجماعة ، محاضرة من مجموعة المحاضرات التي اصدرها الاتحاد الاشتراكي العربي ص ١٦٩ .

- وفي هذا المعنى :استاذنا الدكتور احمد كمال ابو المجد –نظرات حول الفقه الدستوري في الاسلام ص ٣٥ ، ٣٦ .
- محمد عبدالله العربي – نظام الحكم في الاسلام ص ٢٥ وما بعدها .
- ابو الأعلى المودودى – نظرية الاسلام وهديه ص ١١ ، ١٤٤ ، ١٤٩
- مصطفى صبرى – موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ج ١ ص ١١ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧

(٢) محمد عبد الله العربي – المصدر السابق ص ٣٨ وما بعدها

من القواعد التي تحكم الجوانب الأخرى وتتأثر كل منها بغيرها وتؤثر فيها بهدف الوصول إلى تحقيق غايات الشارع وأهدافه في تنظيمه لمختلف جوانب الحياة البشرية .

وعلى سبيل المثال نأخذ قاعدة الشورى للتدليل بها على صحة هذا الترابط وضرورته بين أنظمة الإسلام المختلفة .

فالشورى كما هو معلوم تعد ركيزة من الركائز الأساسية التي يقوم عليها النظام الإسلامي ، هذه القاعدة لا يمكن أن يكفل لها التطبيق المؤثر والفعال إلا إذا كان النظام السياسي الإسلامي يكفل الحريات العامة لأفراد المجتمع الإسلامي . لهذا نجد الشارع الإسلامي يدعو منذ أول لحظة إلى حرية الفكر وينعى على العقل البشري الجمود والتقليد ويدعوه إلى التأمل والاعتبار [1] ، ويكفل له حرية الرأي كاملة في نطاق الحدود التي رسمها الشارع ويتقبل الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحرية ويحث عليها من الرجال والنساء ، بل إن في القرآن سورة سميت بالمجادلة ، وفي ذلك تعبير عن قيمة حرية الرأي وأهميته في نظر الإسلام [2] .

وعلى ذلك فإن قاعدة الشورى لا يكفل لها التطبيق المؤثر والفعال في ظل نظام استبدادي يقوم على التسلط ومصادرة حرية الرأي .

وكما يرتبط مبدأ الشورى بما كلفه الشارع للمسلمين من حقوق وحريات عامة يرتبط أيضا بالقواعد الخلقية التي يلتزم أفراد الجماعة بمراعاتها في سلوكهم الفردي والجماعي . كما ترتبط الشورى بالقواعد الاقتصادية التي أوجب الإسلام مراعاتها في الجماعة الاسلامية ، ذلك أن حرية الناخب في النظام الاسلامي لا يمكن أن تؤدي دورها الحقيقي في اختيار أصلح المرشحين إذا كان النظام الاقتصادي يقوم على الاحتكارات وحصر الثروات في يد فئة قليلة من الشعب ، لأنه لو كان الأمر كذلك فإن هذه الحرية ستكون عديمة الأثر من الناحية الفعلية أمام طغيان رأس المال وتسلط

---

(١) أحمد هريدي – نظام الحكم في الإسلام ص ٩، ١٠ .

(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد – المصدر السابق ص ٥٠ . محمد حسين هيكل – الامبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة ص ٩٢ .

الأغنياء على الفقراء ، الأمر الذي يؤدي إلى تجرد الشورى من مضمونها الذي أراده لها الشارع ، لذلك فإن الإسلام وضع نظرية متكاملة في الملكية . هذه النظرية مبنية على النظرة الإلهية لفكرة المال في الإسلام ، فالمال ملك لله وحده ، والإنسان مجرد مستخلف فيه ، ومن ثم يقتضي واجب الاستخلاف أن يعمل الإنسان على تحقيق أعباء هذه الخلافة ويحسن القيام بتكاليفها [1] .

ومع أن النظام الإسلامي يقوم على حرية التملك ، فإن الإسلام وضع الضوابط الدقيقة التي تحول دون استخدام هذه الحرية في غير صالح الجماعة الإسلامية . ومن هذه الضوابط تحريم الاحتكار حيث "لا يحتكر إلا خاطئ" ، واعتبر الشارع الاحتكار بغيا وفساداً في الأرض [2] ، كما لا يجوز الإضرار بالغير أو التعسف في استعمال الحق . وإذا قصد الإضرار ، فإن ذلك يعد خيانة من المالك للحق الذي استخلف فيه [3] .

كما أن الشارع فرض في المال حقوقا لأفراد الجماعة ، فإلى جانب الزكاة يقرر بعض الفقهاء أن في الأموال حقوقا للمسلمين سوى الزكاة ، ومن ثم فإن هذا الواجب يفرض على المسلم التزامات محددة تتعلق بالتكافل الاجتماعي بين أفراد الجماعة [4] .

من كل ذلك نتبين أن التقنين يستوجب أن لا يكون في جانب واحد من جوانب الحياة وإنما يتعين أن يغطي كافة مناحي الحياة وجوانبها المختلفة حتى يمكن تحقيق مقاصد الشريعة ، وهو ما أشرنا إليه حين الحديث عن خصائص المشروعية الإسلامية .

---

(١) محمد عبدالله العربي – النظم الاقتصادية – مطبوعات الجامعة العربية – ص٣،٤ .

(٢) ابن القيم–الطرق الحكمية صفحات ٢٨٤،٢٨٦،٣٠٨ . محمد عبدالله العربي – المصدر السابق ص١٦

(٣) في تطبيقات هذا المبدأ يراجع:

- الكمال إبن الهمام – فتح القدير ج٥ ص٥٠٢ ، ٥٠٣ . محمد يوسف موسى – الأموال ونظرية العقد ص١٧٩ يحي بن آدم – الخراج ص١١٠ ، الإمام مالك – الموطأ ج٢ ص١٢٢–١٢٣ ، الكساني – بدائع الصنائع ج٦ ص٢٦٤ ، ٢٦٥ ، محمد عبدالله العربي – المصدر السابق ص١٢ .

(٤) أبو عبيد – الأموال ص٣٥٧ –٣٥٨ ، حيث يروي عن الشعبي أن في الأموال حقوقا لازمة للمرأ في ماله سوى الزكاة ، ويروي عن ابن عمر أن في المال حق سوى الزكاة ، كما يروى هذا الرأي عن آخرين منهم أبو هريرة وطاووس . محمد عبدالله العربي – المصدر السابق ص١٠،١١ .

الفرع الثاني

تهيئة المجتمع لتقبل أحكام الإسلام

يرى البعض أن تطبيق الشريعة الإسلامية وإن كان مطلبا شعبيا . وضرورة شرعية وغاية ينشدها كل مسلم غيور على دينه وعقيدته لا سيما بعد أن طالت مدة التغريب وتنحية قواعدها وبعد أن تيقن الجميع من أنه لا مخرج للبلاد الإسلامية عموما ولمصر خصوصا إلا بتطبيق شرع الله . غير أن هذه الغاية النبيلة ، وهذا الأمل السامي يقتضي في نظر هؤلاء إجراء عملية إصلاح شاملة تسبق عملية التطبيق من خلالها يهيأ المجتمع لاستقبال شرع الله العادل .

وهذا لا يتحقق إلا من خلال القضاء على كافة مظاهر الغواية والفساد ، فالشباب لم ينحرف وحده ولكن البيئة المحيطة به إنحرفت وهو ما يقتضي اصلاح المناخ الاجتماعي والإعلامي والفني وقطع دابر الاستغلال الاقتصادي بكافة أشكاله قبل أن يؤاخذ الناس بالعقاب ، كما يتطلب ذلك وقف السيل العارم من الغواية والإثارة التي تشاهد في الأفلام والأغاني الهابطة ، وضرورة ربط مناهج التعليم بالقيم والثقافة الإسلامية .

ويرى من قال بهذا الإتجاه أنه لا بد من التدرج والأخذ بمبدأ تطبيق الشريعة على مراحل ، فلا يمكن أن نحول مجتمعا هابطا إلى مجتمع فاضل بين عشية وضحاها بمرسوم أو قانون ، كما لا يمكن أن نحوّل الهبوط إلى سمو في لحظة واحدة ، بل لا بد من التدرج في التطبيق ، ويتحقق تطبيق الشريعة بكامل نظمها في نظر صاحب هذا الإتجاه حينما تزداد حرارة الإيمان في المجتمع ، وتسكن القلوب إلى بارئها فلا يعود الفرد يختار إلا ما اختاره له خالقه ويصبح هواه فيما شرعه له مولاه ، وإلى أن يتحقق ذلك فمن الممكن أن نبدأ بتطبيق شريعة الإسلام في القوانين المدنية والتجارية . والمجتمع مهيأ الآن لاستقبالهما ، ولتكن هذه القوانين هي اللبنة الأولى في صرح هذا

البناء التشريعي العادل وبعدها تطبق باقي فروع القانون الإسلامي في شتى المجالات . ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله [1] .

ويرى جانب آخر من الفقه بأن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يستلزم أن تسبقه تربية عامة للشعوب وذلك لأن الحكم بما أنزل الله تربية في حد ذاته مصداقا لقوله عز وجل : "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" [2] .

ويستشهد صاحب هذا الرأي بما تم في السودان عند تطبيق القوانين الإسلامية فقد تمت إراقة الخمور وأغلقت أماكن المنكر والفساد ونوادي الليل ، وتحولت المصارف الربوية إلى إسلامية دون أن يسبق ذلك تربية أو إعداد نفسي وأقلع العديد من المدمنين عن تعاطي المسكرات والمخدرات لأنه سرعان ما يعود المؤمن إلى ربه إذا كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان [3] .

وفيما نرى أن التربية وتهيئة المجتمع وإن كانا مطلبين ضروريين في أي مجتمع إسلامي إلا أنهما ليسا بشرط لتطبيق القوانين الإسلامية ، ولا يمكن تعليق تطبيق هذه القوانين لحين تهيئة المجتمع لقبولها بالتربية والتقويم ، لأن تطبيق هذه القوانين من شأنها أن توجد المجتمع المسلم ، لأن (ما لا يزع بالقرآن يزع بالسلطان) ، وعلى ذلك فإن تطبيق القوانين الإسلامية في حد ذاته من شأنه أن يؤدي إلى المجتمع المسلم ولا يمكن إرجاء هذا التطبيق لحين إستعداد المجتمع وتهيئته لذلك .

---

(١) رأي للدكتور محمد علي محجوب منشور في مجلة منبر الإسلام عدد يونيو ١٩٨٥ ، وللمزيد من التفصيل د: توفيق الشاوي – المصدر السابق ، ص٢٨-٢٩ .

(٢) سورة الحج آية ٤١ .

(٣) دكتور المكاشفي طه الكباشي – تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة – الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٦ص١٢٩ .

الفرع الثالث

فورية تطبيق القوانين الإسلامية

أجري استطلاع للرأي العام في مصر انتهى رأي أغلبية المستطلعين إلى اختيار التطبيق بالتدريج ، والمبررات التي اختاروها لهذا الحل ، لم تكن رفضا للقوانين الإسلامية وإنما كان من وجهة نظرهم ضرورة تهيئة المجتمع لقبول القوانين الإسلامية . ولكي يتواءم التطبيق مع الإصلاح وتربية المجتمع وتهيئته لقبول هذه القوانين . في حين أن ما انتهى إليه الرأي الآخر الذي ذهب إلى الفورية يقوم على أساس أن شرع الله كل لا يتجزأ .

وقد سبق أن أشرنا إلى الترابط بين الأنشطة المختلفة في الإسلام بحيث لا يجوز معه القول بالتدرج ، لأنه في هذه الحالة سوف لا تظهر النتائج والغايات التي ابتغاها الشارع الحكيم ، فضلا عن أن التدرج وإن كان سائغا عند بداية الدعوة الإسلامية فهو غير سائغ اليوم بعد أن أتم الله النعمة وأكمل الدين إعمالا لقوله عز وجل "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" [1] ، ويترتب على هذا الرأي القول بأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق فورا . إذ لا يجوز التدرج في تطبيقها بعد عهد النبوة وبعد أن أكمل الله الدين وكشف بالنصوص عن حكم الله في كل مشكلة ، والقول بالتدرج ترخص يمليه الضعف وتحايل تأباه النصوص [2] .

فالأنظمة الإسلامية تؤثر في بعضها البعض ، وتتبادل هذه الأنظمة التأثر والتأثير وتعبر جميعا عن النظام الإسلامي بما لا يجوز معه القول بالتدرج .

وقد ذهب أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد وهو من أوائل من نبه من الفقهاء المعاصرين إلى الترابط والتكامل بين الأنظمة الإسلامية إلى القول بالتدرج حيث يقرر سيادته " نحن ...... لا نشكك بحال في تكامل بناء الإسلام ، ولا نتجاهل هذا

---

(١) سورة المائدة آية ٣ .

(٢) في بيان هذا الاتجاه – أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة ، ص٨٧–٨٨ .

التكامل ... فالعقيدة أساس الإسلام والأخلاق ضمانه .... والشريعة ترجمته العملية .... والواجبات فيه كلها مطلوبة ، والمحرمات كلها واجب تركها .... ولكن دعوة الناس والتوصل إلى إقناعهم وكسب ولائهم ، تقتضي مراعاة تدرج خاص وترتيب معين فيما يبدأ به ، وما يمكن أن يتراخى طلبه والتشديد في أمره ، وكثير من الناس يقفزون قفزا من كتب الفقه إلى منابر الدعوة دون أن يتوقفوا قليلا ليعرفوا واقع الناس وما هم فيه .." ويستطرد سيادته قائلا "إن الأمر هنا ليس أمر فتوى ولا أمر تشريع ، وإنما هو أمر ترتيب في البيان ، وتدرج في معاملة النفوس واقتراب من واقع الناس طلبا لغوايتهم . إن الدعاة إلى الإسلام يقعون في خطأ فادح إذا هم خرجوا على الناس في جميع المجتماعات بقائمة موحدة من الأوامر والنواهي ومطلب الإصلاح والتغيير ، متجاهلين خصائص تلك المجتمعات ومشاكلها التي تتفاوت في أهميتها وإلحاحها من زمن إلى زمن ومن بلد إلى بلد" [1] .

ومع احترامنا وتقديرنا لرأي استاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد . فإن القول بالتدرج يتعارض مع طبيعة النظام الاسلامي ، فالله عز وجل نظر إلى الكون نظرة واحدة ، ولا يمكن أن تنتج القوانين الشرعية في مجال ما ابتغاه الشارع من غايات ومصالح إلا إذا خضعت الأنظمة الأخرى للإسلام . فالأنظمة الإسلامية تساند بعضها البعض وتتبادل التأثر والتأثير كما أشرنا ، فلا يمكن تطبيق حدود الله في مجتمع يقوم على الاحتكار والاقطاع وأكل أموالهم بالباطل ، كما لا يمكن أن تتحقق الحرية والشورى والمساواة في نظام يقوم على مصادرة الرأي على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في حديثنا عن الترابط بين الأنظمة الإسلامية .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة – المصدر السابق الإشارة إليه ص ١٨٦

الفصل الرابع

وحدة الدولة الإسلامية (دار الإسلام)

يقسم الفقه الإسلامي الجماعة الدولية إلى ثلاثة أقسام رئيسية (دار الإسلام) . وهي الدار التي يتمتع فيها المسلمون بالسيادة والسلطان ، ودار الحرب ، وهي التي تكون بينها وبين دار الإسلام علاقة حربية ، ودار العهد ، وهي التي تتوفر بينها وبين دار الإسلام علاقةسلمية . وعلى ذلك فسوف نقسم هذا الفصل إلى المباحث الآتية :

المبحث الأول : وحدة الدولة الإسلامية (دار الإسلام) .

المبحث الثاني : دار الحرب .

المبحث الثالث : دار العهد .

المبحث الأول

المقصود بدار الإسلام

يطلق على دار الإسلام عدة مسميات ، فقد تسمى دار التوحيد ، كما تسمى دار الإيمان [1] . وقد عرفها الفقهاء بعدة تعريفات تدور جميعها على الدار التي يسود فيها حكم الله وتطبق فيها شريعته ، فقد عرفها الإمام محمد بن الحسن الشيباني بأنها "اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين" [2] .

ولم يكتف الإمام محمد بن الحسن لسبغ صفة الإسلام على الدار بأن تكون تحت يد المسلمين فحسب ، وإنه اشترط لكي تأخذ هذا الحكم فإنه يجب أن تتوافر القوة والمنعة للسلطة العامة في الدولة الإسلامية علىّ هذا الإقليم ، وهو ما يفهم من

---

(١) اطفيش – شرح النيل وشفاء العليل ، المطبعة السلفية ١٣٤٣هـ ، ج١٠ ص٣٩٥ . البغدادي – أصول الدين ، طبعة استنبول ١٩٢٨ ص٢٧٠ .

(٢) الإمام محمد بن الحسن الشيباني – السير الكبير – شرح السرخسي – مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر أباد ، سنة ١٣٣٥ هـ ج٤ ص ٣٠٢ .

عبارته "المعتبر في حكم الدار هو السلطة والمنعة في ظهور الحكم" [1] . وبالمعنى المعاصر فإن ذلك يستوجب أن تكون السيادة أو الحاكمية لشرع الله وحده .

في حين يكتفي الإمام الكاساني لسبغ صفة الإسلام على الدار بأن تنتشر فيها أحكام الإسلام ويتوفر لها الذيوع وهو ما يستبين من قوله "بأن قولنا دار الإسلام ودار الكفر ليس إضافة دار إلى الإسلام وإلى الكفر وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها . وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما ، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار ، فقد صارت دار كفر فعمت الاضافة ، ولهذا صارت دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها ، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها" [2] .

وقد جمع الشيخ عبدالوهاب خلاف بين المعنيين السابقين ، المعنى الذي يشترط القوة والمنعة ، والمعنى الذي يكتفي بذيوع أحكام الإسلام وانتشارها . فعرف دار الإسلام بأنها "الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء كانوا مسلمين أو ذميين" [3] ، وترتيبا على ما قرره الشيخ عبدالوهاب خلاف . فإنه لا يأمن من في هذه الدار بأمان الإسلام إلا بإضفاء الحماية والأمن من قبل السلطة في الدولة الإسلامية على رعاياها مسلمين وغير مسلمين ، وهو معنى يقرب مما الإمام البغدادي في تعريفه لدار الإسلام [4] .

أما عميد الفقهاء المصريين المرحوم الدكتور عبدالرزاق السنهوري . فيقرر بأن دار الإسلام تتمثل في جميع الأراضي التي يعترف فيها بالسلطة العامة للمسلمين بمعنى أن يكون للدولة الإسلامية على هذه الأراضي كل مظاهر السيادة والسلطان . فلا توجد عليها سوى سلطة الدولة الإسلامية .

---

(١) الإمام محمد بن الحسن ، المرجع السابق ج٤ ص٢١٠ .

(٢) الكاساني علاء الدين أبو بكر – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – الطبعة الأولى – القاهرة ١٩١٠ ج٧ ص١٣٠-١٣١ .

(٣) الشيخ عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ٦٩ .

(٤) الإمام البغدادي – أصول الدين ٢٧٠ حيث يعرف دار الإسلام بأنها "كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام بلا خفير ولا مجير وبلا بذل جزية ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة فهي دار إسلام"

كما يقرر الأستاذ الدكتور السنهوري بأن دار الإسلام بالمعنى السابق الإشارة إليه هي التي تمارس عليها السلطة المباشرة للمسلمين ، ويكون القانون الإسلامي هو القانون المطبق فيها .

من هذه الآراء نتبين أن دار الإسلام تكتسب هذه الصفة إذا كانت القوة والمنعة أي السيادة والسلطان على جميع الأراضي المكونة لها ، للسلطة العامة في الدولة الإسلامية ، بحيث يأمن الجميع -مسلمين وغير مسلمين - بأمان الإسلام . بمعنى أن يكون في مقدور السلطة العامة الإسلامية فرض حمايتها على جميع الرعايا الذين يقيمون على هذه الدار .

وعلى ذلك فإن الدارلا تعتبر دار إسلام ، ولا تكتسب هذا الوصف إلا إذا تحقق فيها ذلك ، بأن كانت القوة والمنعة والسيادة والسلطان للسلطة العامة في الدولة الإسلامية وكانت أحكام الإسلام هي الأحكام المطبقة فيها ، ومن ثم فإن الدار لا تكون كذلك إلا إذا توافرت فيها الشروط الآتية :

أولا: ذيوع وانتشار أحكام الإسلام في هذه البلاد بأن يكون القانون الإسلامي هو القانون الوحيد المطبق على هذه الدار فلا توجد إلى جواره قوانين متعارضة معه ، فإذا لم يتحقق ذلك فإن الدار لا تسمى دار إسلام .

ثانيا: أن يأمن الجميع مسلمين وغير مسلمين من المقيمين على هذه الدار بأمان الإسلام وحده بحيث تظلهم السلطة العامة في الدولة الإسلامية بحمايتها وينعمون برعويتها بأن تضفي عليهم السلطة العامة في الدولة الإسلامية الحماية والأمن حسب ما تفرضهما قواعد الإسلام .

ثالثا: أن تكون القوة والمنعة أي أن تكون السيادة والسلطان للدولة الإسلامية وحدها فمكنة السلطة يتحتم أن تكون في يد الدولة الإسلامية وحدها . فإذا توافرت هذه الشروط فإن الدار في هذه الحالة جديرة بأن تسمى دار الإسلام . وإذا انتفى أي شرط من الشروط السابقة فإن الدار ترتيبا على ذلك لا تعد دار إسلام

وإنما قد تكون دار حرب أو دار عهد بحسب توافر العلاقات السلمية بينها وبين الدولة الإسلامية من عدمه [1].

ويقتصر تطبيق القانون الإسلامي والالتزام بأحكامه من قبل السلطة العامة في الدولة الإسلامية على "دار الإسلام" وحدها ، ذلك أن القانون الإسلامي كما هو شأن معظم التشريعات في العصر الحديث قانون إقليمي التطبيق ، فلا يعقل كما لا يجوز القول بأن يمتد نطاق تطبيقه عن طريق السلطة العامة في الدولة الإسلامية إلى غير دار الإسلام. لأن مثل هذا القول من شأنه أن يثير الكثير من المشكلات القانونية في شأن تكييف علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ، كما أن من شأن ذلك أن يمس سيادة الدول الأخرى ويعتبر تدخلا في شؤون هذه الدول .

أما بالنسبة للأراضي الإسلامية التي تتعرض للاغتصاب من دول غير إسلامية ، فإن الاغتصاب وفقا للرأي الراجح ليس من شأنه أن يزيل عن هذه الأرض هذه الصفة فتظل محتفظة بطبيعتها القانونية كدار إسلام قائمة ، ويجب في هذه الحالة على جميع المسلمين كافة الجهاد بأن يعدوا العدة لتخليصها من سيطرة الدول الأجنبية ، وذلك كأرض فلسطين ، وتقتضي قواعد الإسلام بأن تشمل دار الإسلام جميع الأراضي التي يعترف فيها بالسلطة العامة للمسلمين بحيث يكون للدولة الإسلامية على هذه الأراضي كل مظاهر السيادة والسلطان ، كما تقتضي هذه القواعد أن تكون "دار الإسلام" وحدة واحدة . إلا أن الضرورة حتمت التجزئة لا سيما بعد حالة الفوضى والإنهيار التي كانت نتيجة تطور طويل لعوامل ظلت تتفاقم على مدى قرون عديدة أدت ليس فقط إلى هدم الكيان المادي للدولة الإسلامية "دار الإسلام" بل أفقدت الإنسان المسلم ذاتيته التي استطاع بها أن يسيطر بفضل وحدة العقيدة على معظم دول العالم القديم ، وإذا كانت الضرورة أدت إلى تجزئة وانقسام العالم الإسلامي إلى كيانات إقليمية -دول مستقلة- فإن ذلك ليس من شأنه أن يؤثر في قاعدة ضرورة وحدة العالم الإسلامي باعتبارها

---

(١) ابن القيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤٧٥ ، حيث يقرر بأن الكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد ، وأهل العهد ثلاثة أصناف ، أهل ذمة ، وأهل هدنة وأهل أمان

القاعدة العامة المطلقة التي يوجبها الإسلام ، لذلك فإننا نرى أن أي بادرة تستهدف وحدة العالم الإسلامي أو بعض دوله ، فإنه يجب أن يلتف حولها المسلمون باعتبارها إعمالا لحكم الأصل الذي يجب على المسلمين السعي لتحقيقه .

وإذا كنا نقرر حسبما انتهى إلى ذلك أغلبية الفقه بأن دار الإسلام أو الدولة الإسلامية يجب أن تكون وحدة واحدة ، وأن عوامل التجزئة وما أدت إليه الضرورة أدى إلى تعدد الدول الإسلامية ، فإن دار الإسلام في العصر الحاضر تتكون من سائر الدول الإسلامية التي تتمتع بالسيادة والسلطان وتطبق الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني

دار الحــرب

يفترض في دار الحرب بداهة انتفاء مظاهر السيادة والسلطان لسلطة الدولة الإسلامية وتكون هذه السلطة في يد غير المسلمين ، فضلا عن ذيوع أحكام الكفر وانتشارها في هذه الدار أو الدور بحسب تعددها وكثرتها ، ويتحقق ذلك بأن تكون القوانين المطبقة غير إسلامية ، وقد اكتفى البعض لكي توصف الدار بأنها دار الحرب بتحقق السيطرة لغير المسلمين بأن تكون السيادة والسلطان لهم وحدهم . ويكون القانون المطبق قانون غير إسلامي ، وهو ما يستفاد مما جاء في شرح الأزهار في تعريف دار الحرب بأنها : "الدار التي شوكتها لأهل الكفر ، ولا ذمة من المسلمين عليهم" .[1]

وهذا المعنى هو الذي انتهى إليه الشيخ عبدالوهاب خلاف في تعريفه لدار الحرب حيث يعرفها بأنها : "الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين" [2] .

---

(١) عبدالله بن أبي القاسم – شرح الأزهار ج٤ ص١٥٠ وفي هذا المعنى : الإمام الكاساني – بدائع الصنائع ج٧ ص١٣٠-١٣١ . الإمام محمد بن الحسن الشيباني – السير الكبير – شرح السرخسي ج٤ ص٣٠٢ .

(٢) الشيخ عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ٦٩ .

في حين يرى فريق آخر من الفقهاء بأنه لا يكفي في وصف الدار بأنها دار حرب ، انتفاء السيادة الإسلامية أو ذيوع أحكام الكفر فيها . وإنما يجب أن يتوفر فضلا عن ذلك أن تكون العلاقة بين هذه الدار ودار الإسلام علاقة غير سلمية [1] .

وهذا الإتجاه هو الذي نراه ونميل إليه فيجب أن تكون العلاقة علاقة غير سلمية [2] لكن توصف الدار بأنها دار حرب .

ويستخلص من ذلك بأن دار الحرب تتحقق حينما تتحقق فيها الشرائط الآتية :

أولا: أن تكون السيادة والسلطة أو القوة والمنعة لغير المسلمين . فلا يأمن المقيمون في هذه البلاد بأمان الإسلام .

ثانيا: ذيوع أحكام الكفر ، أو بمعنى أدق أن تكون القوانين المطبقة في هذه البلاد قوانين غير إسلامية .

ثالثا: أن تتوافر العلاقة غير السلمية بين هذه الدور ودار الإسلام .

فإذا توافرت العلاقات السلمية بين هذه الدور وبين دار الإسلام ، فإن الدار تتحول من دار حرب إلى دار عهد أو دار موادعة كما يعبر البعض .

المبحث الثالث

دار العهد

وتسمى هذه الدار أيضا بدار الصلح ودار الموادعة . كما أن أهلها يطلق عليهم أهل الذمة وأهل الصلح وأهل الهدنة [3] . وتشترك دار العهد مع دار الحرب في أمرين :

---

(١) في هذا المعنى :
- ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٤ ص٤٧٥ . الإمام محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الإسلام بحث مقدم إلى مجمع البحوث الإسلامية ص٢٧٦-٢٧٧ . وهبة الزحيلي – آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص١٧٢-١٧٣ .

(٢) السنهوري – الخلافة ص ١٢٠ . مولانا محمد علي – قواعد الإسلام – ص٥٧٥ .

(٣) السنهوري – الخلافة ص١١٩-١٢٠ . مولانا محمد علي – قواعد الإسلام – ص٥٧٥ . ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤٧٥-٤٧٦ . أستاذنا د. حامد سلطان – أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص ١١٥ .

الأول: هو أن القانون المطبق على هذه البلاد هو قانون غير إسلامي ، فالأحكام غير الإسلامية هي السائدة في هذه البلاد .

الثاني: هو انتفاء السيادة الإسلامية على هذه البلاد .

وتختلف عن دار الحرب في توافر العلاقات السلمية بينها وبين دار الإسلام . ومن ثم فإن دار العهد تتحدد في البلاد غير الإسلامية التي ترتبط مع الدولة الإسلامية بعهود ومواثيق توفر العلاقة السلمية بينهما . ومن ثم تشمل دار العهد كل البلاد غير الإسلامية التي ترتبط مع الدولة الإسلامية بعلاقات سلمية سواء توفر السلم ابتداء أم توفربعد انتهاء الحرب بينها وبين الدولة الإسلامية ، وسواء تحقق ذلك قبل نشوب القتال أم عند بدئه أو في أثنائه . وهذه البلاد تعتبر تقسيما قائما بذاته ، وتخرج عن نطاق السيادة الإسلامية [1] .

وقد اختلف الفقه في الطبيعة القانونية لدار العهد : فالبعض يدخلها في دار الإسلام ، والبعض الآخر يدخلها في دار الحرب ، وهؤلاء هم الذين يرون أن العالم ينقسم إلى دارين : إما أن يكون دار إسلام ، وإما أن يكون دار حرب ، وهؤلاء بعضهم يدخل دار العهد في دار الإسلام باعتبار أن دخولها مع الدولة الإسلامية في معاهدات ومواثيق لم يكن أمراً اختياريا بالنسبة لهذه البلاد ، وإنما أجبروا على ذلك لكون المسلمين يتمتعون بالسيادة والسلطان في مواجهتهم ، فمن ثم يعتبر أهل هذه الدور من أهل الذمة وتعد دورهم ترتيبا على ذلك جزءًالا يتجزء من دار الإسلام [2] .

في حين يرى فريق آخر أن هذه الدار تدخل في نطاق دار الحرب تاسيسا على أن السيادة على هذه الدور سيادة غير إسلامية ، فضلا عن ذيوع أحكام الكفر في هذه البلاد [3] .

---

(١) للمزيد من التفصيل عن دار العهد : الماوردي – الأحكام السلطانية ص ١٣٨ ، أبو يعلى – الأحكام السلطانية ص ١٤٩ ، الإمام الشافعي – الأم ج٤ ص١٠٣–١٠٤ .

(٢) للمزيد من التفصيل في هذه الآراء : الماوردي – الأحكام السلطانية ص ١٣٨ ، أبو يعلى – الأحكام السلطانية ص١٤٩ . الإمام محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الإسلام ص٥٦ .

(٣) ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤٧٥ ، رشيد رضا – الوحي المحمدي – ص٢٧٨

ومن ناحيتنا فإننا نرى كما سبق الإشارة إلى ذلك أن دار العهد تعتبر تقسيما قائما بذاته يستقل عن دار الإسلام ودار الحرب .

فهي تستقل عن دار الإسلام لذيوع أحكام الكفر فيها فضلا عن أن القانون المطبق في هذه الدور غير قانون الإسلام إلى جانب أن السيادة والسلطان لغير المسلمين ، كما تستقل عن دور الحرب باعتبار أن العلاقة بينها وبين الدولة الإسلامية علاقة سلمية .

وقد رأى جانب من أصحاب الفقه أن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد ، يرجع إلى فكرة سياسية ترتبت على الحالة التي واجهتها الدولة الإسلامية ، وهي في بداية نشأتها والموقف العدائي الذي واجهته من دول العالم القديم آنذاك ، فضلا عن عدم وجود تقسيم معروف للنظم القائمة آنذاك [1] ، مما دعا إلى إطلاق اسم دار الإسلام على البلاد التي يسيطر عليها المسلمون ويتسيَّد فيها القانون الإسلامي ، وإطلاق دار الحرب على البلاد التي تنتفي عليها السيادة الإسلامية وتكون العلاقة بينها وبين الدولة الإسلامية غير سلمية . وإطلاق اسم دار العهد على البلاد التي توافرت العلاقات السلمية بينها وبين الدولة الإسلامية .

ومن ناحيتنا نرى أن هذا التقسيم منطقي ويتفق مع قواعد الإسلام ومبادئه ، فضلا عن اتفاقه مع تقسيم الجماعة الدولية في العصر الحديث ، كما أننا نرفض التقسيم الثنائي للدول الذي ذهبت إليه بعض الآراء في الفقه الإسلامي ، والذي ينظر إلى أن العالم ينقسم إلى دار إسلام ودار حرب لأن هذا التقسيم يؤسس العلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول الأخرى على أساس الحرب خلافا لما يذهب إليه جمهور الفقه الإسلامي الذي يؤسس العلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها على أساس السلم لا الحرب ، وهو ما يدحض دعوى المستشرقين في هذا الشأن [2] .

والخلاصة : أن نطاق تطبيق القانون الإسلامي يقتصر على دار الإسلام ، لأنها الدار التي يتمتع فيه المسلمون بالقوة والمنعة والسيادة والسلطان والتي يتسيَّد فيها القانون الإسلامي ، وتخضع له كل مناحي الحياة وتنظم وفقا لأحكامه ومبادئه العامة .

---

(١) السنهوري – الخلافة – ص ٢٣٦ – ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤٧٥ – الشيخ عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص٧٤ .

(٢) حيدر بامات – مجالس الإسلام – ترجمة أكرم زعيتر ص١٩، ٢٤، ٣٨ .

الباب الثاني

ركائز نظام الحكم في الإسلام

السلطات العامة في الدولة الإسلامية تمارس سلطاتها واختصاصاتها وفقا للضوابط والقيود المقررة في الشريعة الإسلامية ، فهي ليست سلطات مطلقة وإنما هي مقيدة بقيود وضوابط محددة رسمتها قواعد الشريعة وأدلة الأحكام فيها لكل سلطة من السلطات بحيث لا يجوز أن تمارسها إلا في الحدود والنطاق الذي يتعين أن تمارسها فيها ، فقواعد الشريعة تحدد تلك الحدود التي يتعين أن تعمل في نطاقها وتلك الحدود التي لا يجوز لها أن تتعداها .

هذه القيود وتلك الحدود ترجع في المقام الأول . إلى ذاتية الدولة الإسلامية ، ووضعيتها الخاصة ، وكون قواعد المشروعية الإسلامية هي أساس مشروعية عمل كل السلطات في الدولة الإسلامية ، فهي التي رسمت لكل سلطة من هذه السلطات حدود مشروعية أعمالها ، كما يرجع ذلك أيضاً إلى كون جميع السلطات في الدولة الإسلامية هي سلطات " منفذة " لشرع الله وتعمل في حدوده .

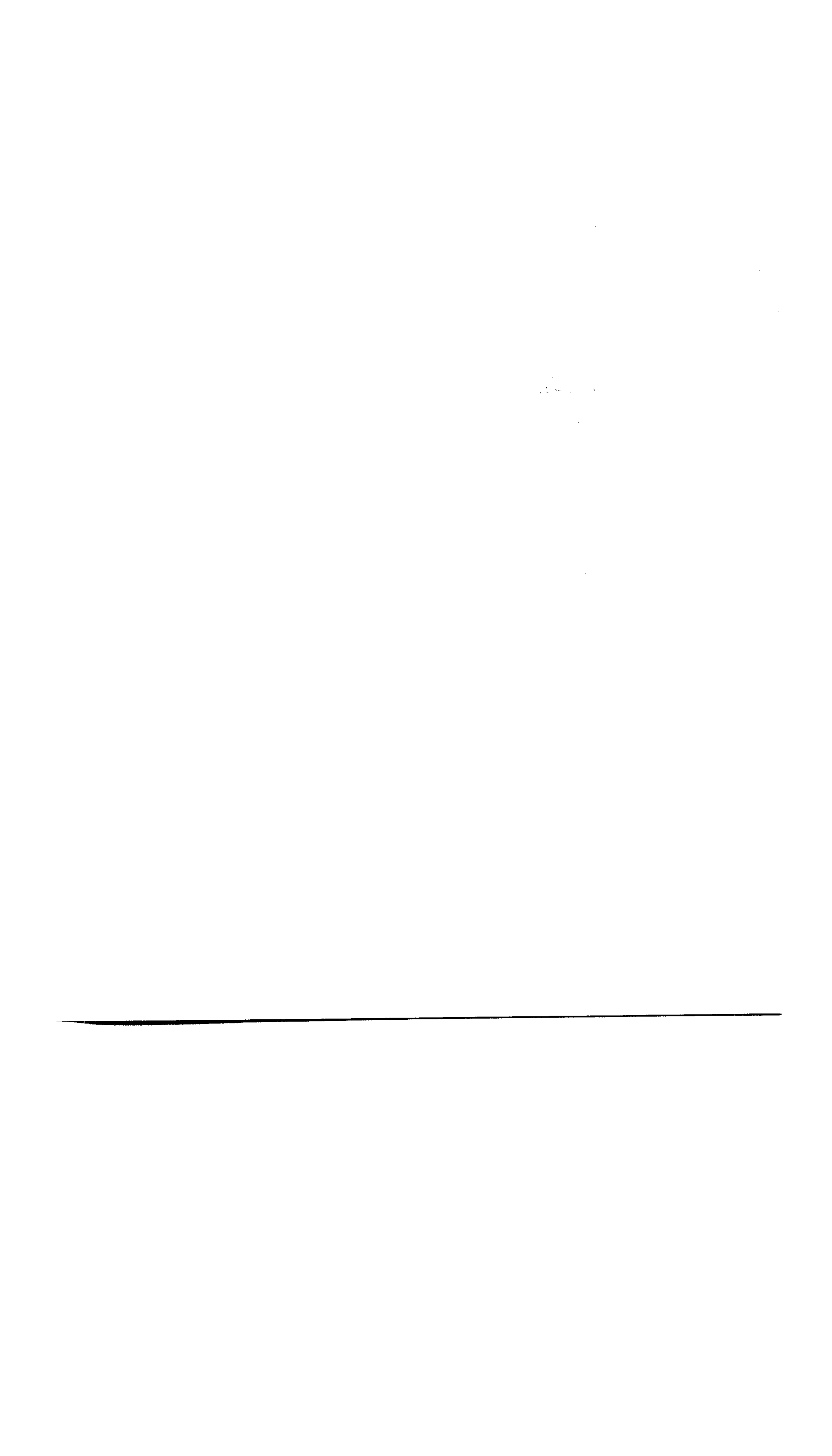
وركائز نظام الحكم في الإسلام أو دعائمه عديدة ومتنوعة منها ما يتعلق بما أتاحه الإسلام للمحكومين من حقوق وحريات عامة التي كفلها الإسلام لمواطني الدولة الإسلامية مسلمين وغير مسلمين ، ومنها ما يتعلق بالقيود التي رسمها الإسلام لأعمال السلطة في الدولة الإسلامية ، ومنها ما يتعلق بضوابط ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي.

وترتيباً على ذلك فقد تم تقسيم هذا الباب إلى الفصول التالية :

الفصل الأول : الحقوق والحريات العامة .

الفصل الثاني : قيود ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي.

الفصل الثالث : ضوابط ممارسة السلطة العامة .



الفصل الأول

الحقوق والحريات العامة لمواطني الدولة الإسلامية

الشعب في الدولة الإسلامية يتكون من عدة فئات ، المسلمون وهم ركيزة الدولة الإسلامية ومعظم الأفراد الذين يتكون منهم عنصر الشعب ، والذميون وهم من مواطني الدولة الإسلامية ، من أهل أهل الكتاب ومن في حكمهم ، أما المعاهدون من أهل الكتاب ممن وفدوا على الدولة الإسلامية وترتبط بلادهم بالدولة الإسلامية بمواثيق وعهود ، والحربيون ممن حصلوا على الأمان من السلطات العامة في الدولة الإسلامية فهؤلاء لا يعتبرون من رعايا الدولة الإسلامية إلا إذا اعتنقوا الإسلام وفي هذه الحالة يتمتعون بحقوق الرعوية كاملة التي كفلها الإسلام للمسلمين .

والمسلمون والذميون من أهل الإسلام يتمتعون بكافة الحقوق والحريات العامة التي كفلها الإسلام لمواطني الدولة الإسلامية لذلك سوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين

في المبحث الأول : نتناول الحقوق والحريات العامة للمسلمين في الدولة الإسلامية .

وفي المبحث الثاني : الحقوق والحريات العامة لأهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية .

المبحث الأول

الحقوق والحريات العامة للمسلمين

في الدولة الإسلامية

المسلمون هم العنصر الأساسي في الدولة الإسلامية فمنهم يتكون أغلب السكان الذين يقيمون على دورها - دار الإسلام - وهم وحدهم المكلفون بحماية الدولة الإسلامية وكفالة تسيُّد أحكام الشرع فعليهم وحدهم دون غيرهم القيام بفرض الجهاد كالتزام فرضه الاسلام لإعلاء حكم الله ، كما أن سائر الوظائف التي تقتضي

ممارسة الولاية العامة على الغير يجب أن تنحصر فيهم .. للنصوص القاطعة في هذا الشأن لقوله عز وجل " ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً "[1] .

ويجمع هؤلاء ويوحد بينهم " عقيدة التوحيد " دون اعتبار لأي عامل من العوامل التي تقوم عليها الأمم المعاصرة ، فالإسلام فرض على المسلمين الأخوة العامة إعمالاً لقوله عز وجل " إنما المؤمنون أخوة "[2] ، وهو ما يوجب المساواة بينهم دون اعتبار لأي عامل آخر والحقوق والحريات العامة في الإسلام تقوم على أساس المساواة . كما أن مصدرها قواعد الشريعة ذاتها ، وأخيراً فإنها مؤسسة على قاعدة العدل ومنع الظلم .

المطلب الأول

قيام هذه الحقوق على مبدأ المساواة

وقد قرر القرآن الكريم المساواة . يقول الله عز وجل " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم "[3] فالخطاب في الآية الكريمة يرد المساواة للناس كافة ، فعموم اللفظ " يا أيها الناس " لا يفيد أنها خاصة بالمسلمين ، لذلك فالآية الكريمة أريد بها وحدة الأصل الإنساني وعدم التمايز بين البشر لأي سبب كان[4] .

كما أن السنة النبوية المطهرة أكدت مبدأ المساواة وليس أدل على ذلك مما جاء في خطبة الوداع حيث قال صلى الله عليه وسلم " يا أيها الناس إن ربكم واحد . وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على أعجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر . فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلغت اللهم فاشهد " .

كما قرر النبي صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ وأكده حيث قال " الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى " .

---

(١) سورة النساء آية ١٤١ .

(٢) سورة الحجرات آية رقم ١٠ .

(٣) سورة الحجرات آية ١٣ .

(٤) ظافر القاسمي نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والتاريخ ج١ ص ٨٥ .

وقد طبق النبي صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ على الجميع ، لم يميز بين شريف وغير شريف ، وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم أن يعفو عن سارقة لشرف أسرتها فقال صلى الله عليه وسلم " إنما هلك بنو إسرائيل أنهم كانوإإذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" .

وقد أكد الخليفه أبو بكر رضي الله عنه أول الخلفاء الراشدين قاعدة المساواة بعبارة بليغة تعبر عن ذاتية النظام الإسلامي وقيامه على العدل والمساواة يقول أبوبكر رضي الله عنه " القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي حتى آخذ الحق له " الأمر الذي أدى ببعض الفقه إلى التعليق على هذه المقولة بأن الحق في الإسلام للأعدل على خلاف القائم في عالمنا المعاصر حيث يسود مبدأ " الحق للأقوى " [1] .

والخلاصة أن الشريعة الإسلامية حققت المساواة المطلقة في تطبيق القانون وفي المثول أمام القضاء ، وفي تولي الوظائف العامة ، وفي سائر الحقوق والواجبات والتكاليف العامة [2] ، إلا ما ارتبط منها بعقيدة التوحيد .

وشيدت نظرية الحقوق والحريات العامة لجماعة المسلمين بما لم يتوفر لأي شرعية وضعية في القديم أو الحديث على حد سواء .

والمساواة التي فرضها الإسلام مساواة مطلقة ، تشمل المساواة أمام القانون . والقضاء ، وتولي الوظائف العامة ، وتعد المساواة ركيزة من الركائز الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي وما يتفرع عنه من نظم إجتماعية أو سياسية أو اقتصادية وفي هذا المعنى يقرر الداعية الإسلامي الشيخ محمد الغزالي :

" إن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قدموا عقيدة التوحيد للناس قدموها على أنها فكاك لأعناقهم من ضروب الوثنيات الدينية والاجتماعية . فلا مكان في

---

(١) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٣٨١ .

(٢) منير العجلاني – عبقرية الإسلام في أصول الحكم – دار النفائس – بيروت طبعة ١٩٨٨ ص ٣٧٠ – ٣٧١ .

ظل الإسلام لفرعونية حاكمة أو قارونية كانزة ولا كهنوتية موجهة ولا جماهير ذلولة الظهر لكل راكب أو مستغل ومن خلال تعاليم الإسلام في الكتاب والسنة أدرك الناس دون تكلف ولا تقعر أن الحريات موطدة ، وأن الحقوق مصونة وأن العقل ينبغي أن يفكر دون قيد وأن أشواق الفطرة تلبى دون حرج " [1].

وعلى ذلك ففروق الأجناس والعناصر والأصول البشرية التي تقوم عليها القوميات المعاصرة لا تخرج في نظر الإسلام عن كونها مجرد أسماء وعناوين لا يلتفت الإسلام إليها كما لا يرتب عليها أية آثار قانونية .

فدار الإسلام هي وطن لجميع المسلمين أيا كانت الدور التي يعيشون فيها . وترتيباً على ذلك فإنه لا يجوز أن توجد حواجز من أي نوع تحول دون المسلمين والتنقل في ربوع دار الإسلام ، سواء كانت هذه الدار دولة واحدة أم تعددت دول الإسلام تبعاً للتجزئة التي اعترت العالم الإسلامي ، كما أنه يحق لأي مسلم أن يتولى الوظائف العامة في أي من هذه الدور .

وفي دار الإسلام يطبق القانون الإسلامي على جميع المقيمين فيها فحسب البلاد الإسلامية تبعاً لذلك هي وطن كل المسلمين . ومن ثم فإن التحجيز القائم بين دول الإسلام فكرة ينبذها الإسلام ويرفضها من أساسها . لأنها فكرة تخالف أصول بنائه لأنها تقوم على تحجيز جماعة من المسلمين في إطار محدد وهو ما يتنافى مع الدولة التي ابتغاها الإسلام وقاعدة المساواة التي شيدها .

كما أن المساواة التي فرضها الإسلام لأفراد الجماعة الإسلامية لا تعتبر من الركائز الأساسية للنظام الإسلامي أو من الواجبات التي يلتزم بها الحكام والمحكومون بها فحسب ، وإنما ترتبط بأصول الإيمان . والأركان الأساسية التي ينبني عليها الاسلام بما يترتب على اعتبار المخالف لها خارجاً عن النطاق الذي رسمته العقيدة الاسلامية وهذا ما قرره الإمام ابن قيم الجوزية حيث يقرر بأن " من رسخت في قلبه عقيدة التوحيد واتصف قلبه به عرف حقيقته الإلهية ونفى تلك الحقيقة ولوازمها عن كل ما سوى الله " [2].

(١) الشيخ محمد الغزالي – هموم داعية ص ١٤ .

(٢) ابن القيم – اعلام الموقعين ج١ ص ١٧٢ وما بعدها

ونفي تلك الحقيقة عما سوى الله يوجب في المقام الأول تقرير المساواة كل المساواة . والحرية كل الحرية لجميع المسلمين . لأن أي اخلال بذلك يقتضي ألوهية من البشر على البشر وهذا أمر يخالف عقيدة التوحيد في الإسلام . لذلك قرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد : " بأن عقيدة التوحيد ليست مجرد تقرير ميتافيزيقي لحقيقة الألوهية ، ولا هي مجرد إثبات فلسفي لفكرة عقلية ، وإنما هي منطق كامل لمنهج في الفكر ، ومذهب في الإصلاح ، وأساس في التشريع ، ويستطيع المتأمل في جنبات النظام الإسلامي المتكامل ، أن يرى له مئات من النتائج والانعكاسات ... ويستطرد سيادته في بيان ما يترتب على عقيدة التوحيد من آثار فيقرر بأن عقيدة التوحيد إذ تستجمع مشاعر الولاء والخضوع في عقل الإنسان وتردها إلى الإله الواحد " ليس كمثله شيء " والذي " لم يكن له كفواً أحد " إنما تستنفد في نفس الوقت هذه المشاعر من أي مخلوق من الناس أو قوة من قوى الطبيعة والإنسان "[1] . والعقيدة الإسلامية حينما تستنفد مشاعر الولاء التي يمكن أن تعطي لفرد من الافراد أو جماعة من الجماعات أو حزب من الأحزاب أو قوة من قوى الطبيعة . فإنها ترد ذلك كله إلى الله عز وجل ليبدوا الجميع أخوة أفرادا متساوين أمام ذاته عز وجل لا تفاضل ولا تمايز إلا بالتقوى " . " إن أكرمكم عند الله أتقاكم "[2] .

وقد انتهى العديد من الفقهاء إلى هذه القاعدة المترتبة على عقيدة التوحيد بما يترتب عليها من استنفاذ مشاعر الولاء وردها إلى الخالق عز وجل وسقوط أي نوع من أنواع الربوبية يمكن أن تمارس على الناس أو التأله عليهم[3] .

ولكون المجتمع الإسلامي يقوم على الحرية والعدالة والمساواة ، ولكون أفراد هذا المجتمع هم المخاطبون بشرع الله لذلك جعلهم الله عز وجل خلائف في الأرض

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد – محاضرة عنوانها منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة ص١٧٠-١٧١ .

(٢) سورة الحجرات آية (١٣) .

(٣) الإمام الشيخ محمد أبو زهره – العقيدة الإسلامية – بحث مقدم الى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٦٥م ص ٢٣ .
محمد حسين هيكل – الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة ص ٢٠ .

إعمالاً لقوله عز وجل " إني جاعل في الأرض خليفة "[1] ، وقولــه سبحانـــه وتعالـــى : " ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملـون "[2] ، وقوله " وهـو الـذي جعلكـم خلائف الأرض " [3] وهـو ما يقتضي أن يكفل المسلم ما أوجبه الله عليه من قواعد وأحكـام . الهدف منها تحقيق المصالح والغايات التي يستهدف الشارع تحقيقها[4] . كما أن الشارع بعد أن استخلفهم في الأرض أضفى عليهم العزة التي أضفاها على ذاته المقدسة وعلى رسوله صلى الله عليه وسلـم ((ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين)) [5] ، وذلك بعد أن وضع الجنس البشري في موضع التكريم ، في قوله عز وجل : ((ولقد كرمنا بني آدم)) [6] .

لذلك قرر البعض أن ما منحه الله عز وجل للجماعة الإسلامية من حقوق أسمى من أي نص ينص عليه في دستور أو تشريع وضعي في الشرق أو الغـرب علـى حـد سواء [7] .

---

(١) سورة البقرة آية (٣٠) .

(٢) سورة الأعراف آية (١٢٩) .

(٣) سورة الأنعـام آية (١٦٥) .

(٤) الإمام الشاطبي – الموافقات ج ٢ ص ٢٣١ – ٢٣٢ .

(٥) سورة الحجرات آية (١٠) .

(٦) سورة الإسراء آية (٧٠) .

(٧) مالك بن نبي – تأملات في المجتمع العربي ص ٢٥ .
والمساواة قررها الإسلام وتعنينا في هذا المقام هي والمساواة بين المتماثلين أما حينما لا يتحقق التماثل نتيجة التفاوت في الصفات والاستعدادات والقوى الجسدية والعقلية فلا يعقل القول بالمساواة لأن المساواة هنا تتعارض واستقامة الوجود الإنساني ومن ثم فإنه عند اختلاف القدرات والصفات والجهد البشري وغير ذلك فيتحتم استخدام معايير التفاصيل ومن ذلك قوله عز وجل " أنظر كيف فضلنـــا بعضهـــم على بعض وللآخرة أكبر درجـــات وأكبر تفضيلاً " (الاسراء ٢١). ومنه قوله عز وجل " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات " (الزخرف ٣٢) ومنه قوله سبحانه وتعالى " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين " (هود ١١٨) . وعلى ذلك فان الاسلام قرر وبحسم الفرص المتكافئة لأفراد الجماعة الإسلامية دون أدنى تميز بسبب اللون أو الجنـــس أو العـــرق البشرية . وللمزيد من التفصيل د/ رشاد خليل مفهوم المساواة في الإسلام ص ٣٤ .

المطلب الثاني

مصدر الحقوق في الإسلام

والحقوق والحريات العامة التي يتمتع بها المسلمون في الدولة الإسلامية ليس مصدرها " العقد الاجتماعي " أو نظرية الحقوق والحريات العامة الفردية" المستمدة منه لأن هذه الحقوق وتلك الحريات ثابتة لهم من الشارع مباشرة [١] ، وأي تنازل في نطاقها يكون باطلاً بطلاناً مطلقاً لا يعتد به .

والحقوق والحريات العامة التي يتمتع بها المسلمون في الدولة الإسلامية تعتبر من القيود التي تقيدوتحدد السلطات العامة بها ، باعتبار أن هذه الحقوق مستمدة من الشارع وذلك في جميع ما يتعلق بهذه الحقوق من سياسية ، وثقافية ، واقتصادية . واجتماعية ، وذلك بأوسع ما عرفته مواثيق حقوق الإنسان العالمية اليوم [٢] .

وعقد البيعة بين رئيس الدولة الإسلامية – الخليفة – والأمة لا يتضمن أي تنازل عن الحقوق والحريات العامة ، ذلك أن مضمون عقد البيعة في الإسلام يتضمن فقط التزام رئيس الدولة الإسلامية بكفالة القيام باختصاصات وسلطات محدودة أو جبها عليه الشارع الإسلامي . وهي ليست حقاً للحاكم وإنما تعد من حقوق الأمة ، يمارسها وفقاً للأوضاع والشروط التي رسمها النظام الإسلامي ذاته ، ولا يجوز له أن يتعداها ، وإلا يثبت حق الأمة في عزله وإقصائه عن الولاية العامة ، وإذا ما أدى رئيس الدولة الإسلامية ما عليه للأمة كان مضمون العقد وآثاره بالنسبة للمسلمين هو الطاعة والنصرة [٣] .

وترتيباً على ذلك فإن مصادر الحقوق والحريات العامة في الإسلام تجد أساسها في قواعد الشريعة الإسلامية بأدلتها المختلفة ولا ترجع إلى الإنسان أو المجتمع .

وهذه القاعدة قررها الإمام الشاطبى في الموافقات حيث قال " .. أما حق العبد ، فراجع إلى الله ، من جهة حق العبد فيه ، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقاً خالصاً " [٤] .

---

(١) يراجع للمؤلف المسئولية في الإسلام دراسة مقارنة ص ٢٢٧ .
(٢) د. معروف الدواليبي – الدولة والسلطة ص ٤٨ .
(٣) للمؤلف – مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي ص ٣٣ وما بعدها.
(٤) الإمام الشاطبي – الموافقات في أصول الشريعة ج٢ ص ٣١٦ .

وضمان الحقوق وحرياتهم العامة وكفالتها يتجسد في قواعد الشريعة الإسلامية ذاتها بما تفرضه على الحاكم والمحكوم من ضوابط وقيود في ممارسة السلطة الفردية والسلطات العامة على حد سواء .

فليس منشأ هذه الضمانات تقييد سلطة الحكام بأمر خارج عن هذه الضوابط وتلك القيود على النحو الذي انتهى إليه فلاسفة الغرب حينما ابتدعوا مجموعة من النظريات الوهمية والزائفة ترد إليها " الحقوق والحريات العامة " كنظرية القانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية الحقوق الفردية المستمدة منها كمبررات لتقييد سلطة الحاكم وتقرير حق الأفراد في حقوقهم وحرياتهم العامة .

أما في النظام الإسلامي فإن تصور النظم الوضعية القائم على الوهم والخيال غير قائم به لأن سلطة التشريع في الإسلام لله ولرسوله وليست لحاكم أو طبقة معينة في المجتمع مما يرتب بالضرورة أن تكون سلطة الحكام في الإسلام مقيدة بقواعد الشرع ذاتها ، والشرع الإسلامي يمثل كما ذكرنا العدل المطلق ، والكمال المطلق . والسمو المطلق مما يجعل الحقوق والحريات العامة التي أتاحها الإسلام لمواطنيه أسمى من تلك التي ينالها من نظريات لا أساس لها في النظم الوضعية .

والحقوق والحريات العامة التي أقرها الإسلام لأفراد الجماعة الإسلامية وراعى فيها الجانب الفردي والجانب الاجتماعي في آن واحد ، وهو ما أشار إليه الإمام محمد أبو زهرة حيث قرر بأنه " مهما تكن الحقوق شخصية ، لا يمكن أن تكون منفصلة كاملا عن حقوق الناس " . فضلاً عن أن هذه الحقوق وتلك الحريات حينما قررها الإسلام في أدلته المختلفة سواء في القرآن الكريم أم السنة النبوية المطهرة وردت في صورة تكاليف واجبة بنصوص آمرة لا يترخص المسلمون فيها وهو ما يوفر لها حتمية الإلزام والتنفيذ .[1]

وترتيباً على ذلك شيد النظام الإسلامي نظرية الحقوق والحريات العامة على أساس من العقيدة على النحو الذي أشرنا إليه فضلاً عن تأسيس هذه الحقوق وتلك الحريات على العدل والمساواة حيث جعلها الإسلام مبدأ عاماً يطبق على الجميع مسلمين وغير مسلمين دون أن يضع أي اعتبار للون أو عنصر أو لغة أو اختلاف في الدين.

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة – بحث العقيدة لإسلامية المشار إليه ص ٢٣ وما بعدها .

المطلب الثالث

تأسيس هذه الحقوق على العدل والنهي عن الظلم

العدل وإن كانت جميع الشرائع والقوانين الإلهية والوضعية قد أوصت به وقررته ، إلا أن العدل في الإسلام عدل مطلق ، عام وشامل ، يستظل به كل من يقيم في دار الإسلام ويأمن به الجميع مسلمين كانوا أم غير مسلمين . كما يتمتع به من تربطهم بالمسلمين مودة أو صداقة ، أو كانوا من أعدائهم .

كما أن العدل الذي يقوم عليه النظام الإسلامي ويعد دعامة من دعائمه هو العدل المثالي الذي يتحقق لكل الناس مهما اختلفت أجناسهم ، وأديانهم . ولغاتهم . وهو العدل الذي لا يتأثر بجاه أو سلطان أو قرابة ، كما لا يتأثر ببغض وعداوة . أو مودة وموالاة [1] .

والعدل بالمعنى المشار إليه في الإسلام يتحقق في كل المراحل التي يمارس فيها المواطنون في الدولة الإسلامية حقوقهم وحرياتهم العامة ، سواء من حيث مصدر هذه الحقوق ، أو في مرحلة الممارسة والتنفيذ ، وضرورة كفالة الدولة لها باعتبارها دولة إسلامية الأمر الذي يجعل العدل يتحقق في حلقات متتابعة يكمل بعضها بعضاً لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى ضماناً مؤكداً للعدل المطلق الذي تتسم به قواعد الشريعة [2] والحقوق والحريات القائمة عليها . لذلك أمر القرآن الكريم بالعدل وأكده في أكثر من موقع وجعل نقيضه هو الظلم والبغي وحرمه تحريماً قاطعاً وتوعد من يقوم عليه بالعقاب الغليظ .

يقول عز وجل " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا [3] .

---

(١) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي – ص ٥٩ وما بعدها .
(٢) د. صبحي سعيد – السلطة والحرية في النظام الإسلامي – دار الفكر العربي عام ١٩٨٢ ص ٨٨.
(٣) الآيتان ٥٨ ، ٥٩ ، من سورة النساء .

ويقرر الإمام إبن تيمية أن هذه الآية نزلت في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات ، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ، وأن الآية الثانية نزلت في الرعية حيث أوجبت الطاعة إلا أن يأمروا بالمعصية ، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . كما قرر بأن هذه الآية وقد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة [1] .

كما يقول الله عز وجل " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون " [2] .

ويقول عز وجل " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ، يعظكم لعلكم تذكرون " [3] ، كما يقول الله عز وجل " وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم " [4] كما يقول عز وجل "...وإذا قلتم فأعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون " [5] .

كما يقول عز وجل محدداً مهمة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في إقامة العدل بين الناس " وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم ..... " [6] .

وفي المقابل نهى الله عز وجل عن الظلم نهياً شديداً وتوعد الظالمين بالعذاب الغليظ في آيات كثيرة منها " لا ينال عهدي الظالمين " [7] " وبئس مثوى الظالمين " [8] "... إن الظالمين لهم عذاب أليم " [9] .

---

(١) إبن تيمية – السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية – دار المعرفة – بيروت ص ٥ .
(٢) سورة المائدة آية ٨ .
(٣) سورة النحل آية ٩٠ .
(٤) سورة الأنعام آية ١١٥ .
(٥) سورة الأنعام من الآية ١٥٢ .
(٦) سورة الشورى من الآية ١٥ .
(٧) سورة البقرة من الآية ١٢٤ .
(٨) سورة آل عمران من الآية ١٥١ .
(٩) سورة إبراهيم من الآية ٢٢ .

كما أكدت السنة النبوية المطهرة العدل وضرورة إقامته وحذرت من الظلم وما يترتب عليه منها ما ورد في الحديث القدسي " يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا " وقوله صلى الله عليه وسلم " إتقوا الظلم فإنه ظلمات يوم القيامة " كما أنه صلى الله عليه وسلم رفع من شأن المظلوم حيث قال " إتقوا دعاء المظلوم فليس بينه وبين الله حجاب " .

لذلك يقرر الإمام ابن تيمية " إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة . ولهذا يروي أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة ". [1]

خلاصة القول بأن الإسلام أقام العدل وجعله من القواعد الأصلية ليس فقط كدعامة من دعائم الحكم وركيزة من ركائزه وإنما في علاقة الفرد مع نفسه ، وعلاقة الفرد مع الناس ، وفي علاقة الحاكمين مع المحكومين فعلى الحاكم أن يعدل . وعلى المحكوم أن يعدل [2] فهو – أي العدل – " نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدين بعدل قامت ، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق . ومتى لم تقم بعدل لم تقم ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزي به في الآخرة [3] من هنا نتبين أن الإسلام أتاح للمسلمين الحرية وأسس نظامه على المساواة القائمة على وحدة الأصل الإنساني . وعلى العدل ومنع الظلم ، وتقرير الحريات الفردية والسياسية للمسلمين فضلاً عما أتاحه للناس كافة من حرمة وحصانة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم ومنازلهم [4] وترتيباً على ذلك فقد قرر الإسلام كافة الحريات الشخصية ومنها حرية الذات ، وحق الأمن وحرية السكن وحرمته وحرية الانتقال وحرية الفكر ، وحرية الرأي ، كما كفل الحرية الاقتصادية فقرر حرية التملك وحرية التعامل ، فضلاً عما أتاحه الإسلام من الحقوق الإجتماعية لحق العمل ، وحق الضمان والرعاية وحق الرعاية الصحية ، كما أتاح حق التعليم وحرية العلم [5] .

---

(١) شيخ الإسلام الإمام إبن تيمية – الحسبة في الإسلام – مكتبة دار البيان دمشق ١٩٦٧ ص ٦ .

(٢) ظافر القاسمي–نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي–دار النفائس بيروت– ١٩٨٧ ج١ص ٩٣٠

(٣) شيخ الإسلام الإمام إبن تيمية –الحسبة– المصدر السابق ص ٩٤

(٤) السنهوري – الخلافة ١٧٤ – ١٧٥ .

(٥) للمزيد من التفصيل في بيان هذه الحقوق د. صبحي سعيد السلطة والحرية في النظام الإسلامي ص ١١١ وما بعدها – فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٣٨٩ وما بعدها – ظافر العجلاني – عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص ٥٦ / ٥٧ .

المبحث الثاني

غير المسلمين في الدولة الإسلامية

غير المسلمين في الدولة الإسلامية هم أهل الذمة وفئة أخرى من الأجانب الذين يفدون على الدولة الإسلامية لمدة محدودة وهم المعاهدون والمستأمنون .

وقد تعالت الأصوات هنا وهناك في العديد من الدول الإسلامية تعارض تطبيق الشريعة الإسلامية برغم مراعاة الإسلام لحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية . وهذ ما أدى بنا إلى ضرورة الوقوف على موقف الفقه الإسلامي من الرعايا غير المسلمين في الدولة الإسلامية وما أسبغه عليهم الإسلام من الحماية والدعة والأمن ، وما أضفاه عليهم من الرحمة والعدل وذلك للرد على كافة الادعاءات في هذا الشأن . ونزيل عنها اقنعتها المزيفة التي تمسحت فيها ولا تزال تتمسح فيها حتى اليوم بقصد الإساءة إلى الإسلام والنيل من سماحته .

المطلب الأول

من هم الرعايا غير المسلمين

للوقوف على الرعايا غير المسلمين من أهل الذمة في الدولة الإسلامية يتحتم علينا أن نعرف الذمة لغة ثم نعرفها اصطلاحاً عند الفقهاء .

الفرع الأول

الذمـــــة لغـــــة

وهي تعني : العهد أو الأمان أو الحق أو الحرمة . قال صاحب القاموس : والذمام والذمة : الحق والحرمة ، ويجمع على أذمة . ويقال الذمام لكل حرمة تلزمك إذا ضيعتها المذمة . ومن ذلك " بالكسر العهد ، ورجل ذمي أي له عهد . وقال الجوهري : أهل الذمة أهل العقد . قال الزبيدي : وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم .

وقيل الذمة الأمان . وسمى الذمى ذمياً لأنه يدخل في أمان المسلمين .

والذمة: الكفالة والضمان ، والجمع الذمام وفي حديث علي رضي الله عنه : " ذمتي رهينة وأنا به زعيم " أي ضماني وعهدي رهن في الوفاء به . وفي دعاء المسافر : " أقلبنا بذمة " أي ردنا إلى أهلنا آمنين وفي حديث آخر : " فقد برئت منه الذمة " أي : أن لكل أحد من الله عهد بالحفظ والكلاءة فإذا ألقى بيده إلى التهلكة أو فعل ما حرم عليه أو خالف ما أمر به فقد خذلته ذمة الله [1] .

كما قال إبن منظور في اللسان : " والذمام والمذمة : الحق والحرمة . والجمع أذمة والذمة العهد والكفالة ، جمعها ذمام . وفلان له ذمة . أي حق كما في حديث علي... والذمام والذمامة : الحرمة ، ومن ذلك . يسمى أهل العهد : أهل الذمة وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم . ورجل ذمي معناه رجل له عهد . والذمة منسوب إلى الذمة.

قال الجوهري .... وقال أبو عبيد : الذمة الأمان وفي قوله عليه السلام : ويسعى بذمتهم أدناهم ، وقوم ذمة : معاهدون ، أي ذو ذمة وهم الذم . والذمامة : الحق كالذمة.

وفي الحديث ذكر الذمة والذمام وهما بمعنى العهد والأمان والضمان والحرمة والحق . وسمى أهل الذمة لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم [2] .

وكل هذه المرادفات تؤدى إلى معنى واحد يقصد به العهد والأمان الذي يبذله المسلمون لغير المسلمين من أهل الذمة الذين يلتزمون بدفع الجزية مقابل الحماية والأمن اللذين تتكفل الدولة الإسلامية بهما وتسبغهما عليهم والمعنى اللغوي لا يختلف عن المعنى الإصطلاحي للذمة على النحو الذي سيجيء .

---

(١) القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ج٨ ص ٣٠١

(٢) لسان العرب لمحمد بن أبي بكر بن منظور ج١١ ص ١١١ .

الفرع الثاني

معنى الذمة في الإصطلاح

ويقصد بأهل الذمة في اصطلاح الفقهاء غير المسلمين ممن يلتزمون بأداء الجزية والذين يقيمون إقامة دائمة في الدولة الإسلامية .

والأمان المعطى لهؤلاء أمان عام مؤبد [١] بمقتضى التزامهم بأحكام القانون الإسلامي . وذلك لأنهم يقيمون إقامة دائمة في الدار التي يجري عليها حكم الله ورسوله ومن ثم فإن النظام العام الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية يفرض سريان القانون الإسلامي عليهم في نطاق المعاملات [٢] .

ويرى بعض العلماء [٣] بأن الذميين هم أفراد الجماعات الإقليمية غير المسلمة التي خضعت للولاية الإسلامية ومنحت الأمن والأمان في أنفسهم وعقائدهم وأموالهم بأن لهم ذمة الله ورسوله . وهذا الرأي غير سديد لأنه يحدد الذميين بأفراد الجماعات الإقليمية وهو مالا نسلم به لأن من شأن هذا الاتجاه أن يجعل أهل الذمة يكونون جماعات إقليمية مما من شأنه المساس بسيادة الدولة الإسلامية . وأهل الذمة فيما نراه لا يمكن الاعتراف بأنهم جماعات إقليمية سواء أكانوا يعيشون بين المسلمين ، أم في مدن أو قرى حتى ولو كانت هذه القرى خاصة بهم ، كما يمكن أن يؤدي هذا الرأي إلى الخلط بين أهل الذمة وبين أهل دار العهد الذين يكونون جماعات إقليمية على النحو السابق بيانه .

كما خلط البعض بينهم وبين أهل العهد فعرف أهل الذمة بأنهم " المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام " [٤] . فهذا التعريف يخلط بين المعاهدين وأهل الذمة كما أنه لا يميز بين من يقيم إقامة دائمة في دار الإسلام وهو الذمي والذي يقيم إقامة عارضة وهو المستأمن أو المعاهد ، وأهل الذمة كما أسلفنا

---

(١) الخطيب – مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٣٦ . الخرشي – شرح الخرشي على مختصر خليل ج٣ ص ١٢٥
(٢) ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٢ ص ٤٧٥ – ٤٧٦ .
(٣) لمزيد من التفصيل في هذا الاتجاه ، د. محمد كامل ياقوت – الشخصية الدولية ص ٤٣١
(٤) د. عبدالكريم زيدان – أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص ٢٢ .

يتمتعون برعاية الدولة الإسلامية كما يحملون جنسيتها وهو ما أكده الإمام محمد بن الحسن حيث يقرر بأن الذمي : " من أصل دارنا " [1] ... كما يعلل ذلك بقوله : لأن المسلمين حيث أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم . وهم صاروا من أهل دار الإسلام " [2] . وهو نفس الحكم الذي قرره العديد من الفقهاء فالكمال بن الهمام يقول : ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار [3] . والإمام الكاساني يقول : " والذمي من أهل دار الإسلام " [4] ، كما أكد ابن قدامة ذلك بقوله : " والذمي من أهل الدار التي تجري عليه أحكامها ". [5]

في حين يرى بعض أصحاب الفقه أن أهل الذمة أشبه بمن اكتسبوا الجنسية الطارئة للدولة ، بمعنى أنهم لم يكونوا متمتعين بالجنسية الأصلية للدولة وهو ما ذهب إليه د. عبدالكريم زيدان ، حيث يقرر بأن عقد الذمة يشبه التجنس في الوقت الحاضر . وإن كان سيادته عاد بعد ذلك واعترف بأنهم يحملون جنسية الدولة الإسلامية [6] .

وعلى ضوء ذلك فإن الذميين يعتبرون جزءًالا يتجزأ من شعب الدولة الاسلامية ويتمتعون بجنسيتها الأصلية وهم ليسوا متجنسين بها ، لأنها ثابتة لهم إبتداء بمقتضى الذمة وهي أمان عام مؤبد كما سبق القول وبالتالي لم تثبت لهم بصفة طارئة ... أما المتجنس فهو المستأمن أو المعاهد الذي يفد من دار الحرب أو دار العهد ويقيم فيها بشروط بينها الفقهاء ، بحيث إذا ما توافرت هذه الشروط صار من أهل الدار ، بمعنى أنه يمكن أن يكتسب جنسية الدولة الإسلامية .

وقد غالى بعض أهل الفقه [7] فنفى الجنسية أساسا عن الذميين واعتبرهم من الأجانب وهو ما لا نسلم به لمنافاته مع ما سبق أن أوردناه بشأن كون الذميين من أهل دار الإسلام كما ذهب إلى ذلك معظم أهل الفقه في المذاهب الإسلامية المختلفة .

---

(١) محمد بن الحسن – السير الكبير – سرح السرخسي ج ٦ ص ٢٠٧ .
(٢) محمد بن الحسن – السير الكبير – شرح السرخسي ج ١ ص ١٤٠ .
(٣) الكمال بن الهمام – فتح القدير – ج ٤ ص ٣٧٥ .
(٤) الكاساني – بدائع الصنائع ج ٥ ص ٢٨١ .
(٥) إبن قدامة –المغنى ج ٥ص ٥١٦ ،وأيضا عبد القادر عوده–التشريع الجنائي الإسلامي ج١ ص ٣٠٧
(٦) عبدالكريم زيدان – أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص٢٩ ، كما ذهب إلى هذا الاتجاه الأستاذ محمد حميد الله في مقدمته لكتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم ص٨٩ حيث يقرر بأن غير المسلمين من سكان دار الإسلام هم الأجانب من الأقليات .
(٧) محمد كامل ياقوت – الشخصية الدولية ص٤٣١ وما بعدها . محمد حميد الله – مقدمة كتاب أهل الذمة لابن القيم ص٨٩ .

المطلب الثاني

عقد الذمة

الذمة نظام قانوني إسلامي حدد الإسلام الإطار القانوني له . وبمعنى أدق هو أمان عام مؤبد ، ويقرر الفقهاء أن عقد الذمة لا يمنحه إلا الإمام أو نائبه ، فلا يجوز أن يعقد من غيرهما [1] . في حين يرى بعض الفقهاء أن عقد الذمة يمكن أن يمنحه فضلا عن الإمام ونائبه أي من آحاد المسلمين حتى ولو كان عبداً [2] .

ومن ناحيتنا نرى : أن نظام الذمة مصدره أحكام الشرع الإسلامي ولا شأن لإرادة الحاكم أو المحكوم في تحديد ما يترتب على هذا النظام إلا وفقا للنظام الذي يتسق مع النظام العام للمجتمع الإسلامي ، ومن ثم فإننا في هذا الصدد نميز بين أمرين :

الفئة الأولى : غير المسلمين الذين يقيمون إقامة دائمة في الدولة الإسلامية وهؤلاء سبق أن أشرنا إلى أنهم يتمتعون بالجنسية الأصلية للدولة والذمة التي يتمتعون بها مؤبدة لأنهم من أصل دار الإسلام . وهؤلاء تثبت لهم الذمة بمجرد قبولهم جريان أحكام الشرع الإسلامي عليهم وتسري عليهم الأحكام التي فرضها الإسلام على أهل الذمة .

ويرى فريق من الفقهاء [3] أنه يتعين على الإمام ونائبه أن يستجيب لمنح الذمة لهم ، ولا يجوز الامتناع عن بذلها . بمعنى أن هؤلاء متى قبلوا أحكام الإسلام في معاملاتهم فإنهم يعتبرون ذمة بقوة القانون ، أي يسري عليهم العقد بقوة القانون الإسلامي . والإسلام في هذا الشأن يجعلهم في مركز قانوني تسري أحكامه بمقتضى أحكام الشرع الإسلامي مما يجعل إرادة الإمام أو نائبه وإرادة الذمي محدودة الأثر .

في حين يرى فريق آخر أن الأمام أو نائبه يملكان سلطة تقديرية في منح الذمة أو عدم منحها بحسب ما يرتبط بالمنح أو المنع من مصلحة أو مفسدة [4] .

---

(١) أستاذنا الدكتور حامد سلطان – أحكام القانون الدولي في الشريعة الاسلامية ص٢٢٣–٢٢٥

(٢) أحمد طه سنوسي – الجنسية في التشريع الإسلامي ص٤٤ ، ٥٧ ، ٦٣ .

(٣) ابن قيم الجوزية – أحكام أهل الذمة ج٢ ص٤٧٥–٤٧٦ . أبو يوسف – الخراج ص١٣٨–١٤٤ أبو عبيد – الأموال ص٢٧–٣٠ ، ٣١ . ابن قدامه – المغنى ج١٠ ص٥٧٧ . ابن قدامه المقدسي ج١٠ ص٦٠٣ .

(٤) الخرشي – شرح الخرشي ص ١٤٣–١٤٤ .

ومن ناحيتنا نرى أن الرأي الأول الذي يوجب على الإمام -رئيس الدولة- الإستجابة لغير المسلم ومنحه الذمة هو الأدعى للقبول ، لأن هؤلاء من مواطني الدولة الإسلامية ، يجري عليهم أحكام القانون الإسلامي إذا ما أخلوا بأي شرط من شروط رعوية الدولة الإسلامية ، في حين أن الرأي الثاني يجعل المركز القانوني للذمة غير مستقر ويعطي الإمام أو نائبه حق تجريدهم من رعوية الدولة الإسلامية ، مما يثير مشكلات قانونية عديدة .

الفئة الثانية : غير المسلمين الذين يفدون إلى الدولة الإسلامية من الدول الأخرى بصفة عارضة (من دار العهد أو دار الحرب) . وهؤلاء من الأجانب ولا يعدون من مواطني الدولة الإسلامية أو من رعاياها [1] .

كما أنهم لا يكتسبون جنسية الدولة الإسلامية إلا بشروط محددة كما لو صار ذميا أو اعتنق الإسلام ، والجنسية أو الرعوية التي تثبت لهم ليست أصلية . وإنما هي جنسية طارئة لتغير حالتهم القانونية ، فإما أنهم قد اكتسبوا هذه الجنسية بقوة القانون بناء على إسلامهم والقانون الإسلامي بالنسبة لهؤلاء لا يفرق في الحقوق أو الواجبات بينهم وبين المسلمين الذين سبقوهم في الإسلام .

وإما أن يصيروا من أهل الذمة وهؤلاء وحدهم في رأينا هم الذين تترخص السلطة العامة في الدولة الإسلامية في منحهم الذمة من عدمه بحسب ما يتوقف على المنح أو المنع من مصلحة أو مفسدة تعود على الدولة الإسلامية .

المطلب الثالث

طوائف أهل الذمة في الدولة الإسلامية

اختلف الفقه في تحديد الطوائف التي تعتبر من أهل الذمة ، وبالتالي يكون أفرادها من رعايا الدولة الإسلامية ويحملون جنسيتها ، ومرد هذا الخلاف إلى تنوع المعتقدات والأديان والملل لغير المسلمين .

---

(١) ابن القيم - أحكام أهل الذمة ج٢ ص ٤٧٦ .

فبالنسبة لأهل الكتاب : وهم أهل الكتب السماوية التي نزلت قبل الإسلام من اليهود والنصارى ، فالفقه يعترف لهؤلاء برعوية الدولة الإسلامية إذا التزموا ببذل الجزية وجريان القانون الإسلامي عليهم ويستدلون على ذلك بقوله عز وجل : "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" [١] .

ويرى الفقهاء الحاق المجوس بأهل الكتاب استناداً على السنة النبوية التي منحتهم هذا الحق ، حيث قال -صلى الله عليه وسلم- : "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" [٢] ولأخذه -صلى الله عليه وسلم- الجزية منهم [٣] .

وبالنسبة للمشركين : فيرى بعض أهل الفقه عدم جواز الاعتراف لهم بالذمة والرعوية الإسلامية ، لأن النصوص قصرت هذا الحق على أهل الكتاب والمجوس على النحو الذي أشرنا إليه ، في حين يرى البعض الآخر جواز منح الذمة لهم عدا عبدة الأوثان من العرب ويستدل هؤلاء على أخذ الرسول -صلى الله عليه وسلم- الجزية من المجوس فدل ذلك على جواز بذلها لغيرهم ، أما عن عدم جواز بذلها لعبدة الأوثان من العرب فلأنه -صلى الله عليه وسلم- لم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف كما يستدلون بقوله عز وجل : (واقتلوهم حيث وجدتموهم) [٤]

---

(١) سورة التوبة آية ٢٩.

(٢) أخرجه مالك في (الموطأ) في كتاب الزكاة باب جزية أهل الكتاب والمجوس ج١/٢٧٨ عن عبدالرحمن بن عوف : قال ابن حجر : وهذا منقطع على ثقة رجاله . أنظر فتح الباري ج ٦/٣٠٢ .

(٣) لمزيد من التفصيل : صحيح البخاري - كتاب الجزية والموادعة - باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب ج٢/٢٩٧ - فتح الباري ط السلفية . الشيرازي - المهذب ج٢ ص٢٥٠ . ابن القيم - أحكام أهل الذمة ج١ ص١ . أبو عبيد - الأموال ص ٣٢-٣٦ . البيجرمي - حاشية البيجرمي على شرح الخطيب ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ . ابن قدامه - المغنى ج١ ص٥٦٨ . ابن قدامه المقدسي - الشرح الكبير مطبوع مع المغنى ج١٠ ص٥٨٤ ، ٥٨٥ . ابن نجيم - البحر الرائق - شرح كنز الدقائق ج٥ ص١١٩ - ١٢٠ . الكاساني - بدائع الصنائع ج٧ ص ١١٠-١١١ . ابن عابدين - حاشية ابن عابدين ج٣ ص٣٧١ . ابن حزم - المحلى ج٧ ص ٣٤٥ الخطيب - مغنى المحتاج ج٤ ص٢٤٤ . الماوردي - الأحكام السلطانية ص١٤٣ . أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص١٥٤ . الكاساني - بدائع الصنائع ج١٠ ص١١٠-١١١ .. أبو يوسف - الخراج ص١٢٢ . أبو عبيد - الأموال ص ٢٦

(٤) سورة النساء آية ٨٩ .

ويرى فريق آخر جواز الاعتراف بالذمة لسائر غير المسلمين أيا كانت ملتهم . وعقائدهم وسواء كانوا من العرب أم من غيرهم وتحفظ البعض ممن أخذ بهذا الاتجاه . فاستثنوا مشركي قريش من هذه القاعدة لمكانة قريش من الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولكون قريش قد أسلمت ، فإذا وجد بينهم مشرك فهو مرتد يطبق عليه حد الردة [١] .

أما الطائفة الأخيرة فهم أهل الردة وهؤلاء لا ذمة لهم ، لأن منحهم الذمة يتعارض مع أحكام الشرع الإسلامي التي تقضي بوجوب قتل المرتد إعمالا لقوله -صلى الله عليه وسلم- : "من بدل دينه فاقتلوه" . في حين أن الذمة توجب عصمة دم المرتد وإسباغ الحماية عليه مما يؤدي إلى تعارض الأحكام (إهدار دم المرتد والذمة) ، وهذا غير جائز فضلا عن أن الذمة هي وسيلة إلى الإسلام والمرتد بعد أن عرف الإسلام . ووقف على محاسنه وذاق حلاوته فلا يكون منحه الذمة وسيلة إليه ، ومن ثم لا يجوز منحه الذمة وتطبق عليه أحكام الشرع الإسلامي التي توجب قتله حداً [٢] .

المطلب الثالث
شروط الذمة

شروط الذمة :

لم يشترط الفقه الإسلامي إسباغ الذمة على غير المسلمين من الطوائف التي سبق تحديدها إلا شروطا ميسرة لإمكان سريان النظام القانوني للذمة والتمتع بصفة المواطنة لهؤلاء الرعايا ، وتتحدد هذه الشروط في شرطين :

---

(١) للمزيد من التفصيل : ابن عرفه – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج٢ ص٢٠١ . الشيخ عليش– منح الجليل شرح مختصر خليل ج٣ص٧٥٦ .

(٢) محمد بن الحسن – السير الكبير – شرح السرخسي ج٤ ص٢١،٢٢ . المرغيناني – الهداية مطبوع مع فتح القدير ج٤ ص٣٧١ . الشوكاني – نيل الأوطار ج٧ ص١٩١ . الكاساني – بدائع الصنائع ج٧ ص١١١ . عبدالكريم زيدان – أحكام الذميين والمستامنين في دار الإسلام ص٢٥ ، ٢٦ .

الشرط الأول: دفع الجزية

إعمالا لقوله عز وجل (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) [1] .

والجزية في مقابل الحماية والأمن اللذين يكفلهما القانون الإسلامي للذمي وهما التزامان فرضهما الإسلام على السلطة العامة للدولة الإسلامية . لأنه يترتب على الجزية أمران :

الأول: توفير الحماية والأمن وهي ما قرره الماوردي بقوله : "ويلتزم الإمام لهم ببذلهما ، أي الجزية حقان : أحدهما الكف عنهم . والثاني : الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين" [2] .

ومما قرره الماوردي نتبين أن الإسلام بمقتضى الالتزام الأول الذي يجب أن يلتزم به أهل الذمة وفر لهم في مقابله الكف عنهم ، وهذا يقتضي عدم المساس بحرياتهم وحقوقهم وأموالهم ، بما يوفر لهم العيش في طمأنينة وأمان ، كذلك حمايتهم بما يقتضي الدفاع عنهم ضد أي اعتداء يقع عليهم من الداخل أو الخارج ، بحيث إذا لم يوفر لهم المسلمون هذه الحماية فإن الجزية تسقط عنهم ولا يلتزمون بأدائها ترتيبا على ذلك [3] .

والعلة في التزام غير المسلمين من أهل دار الإسلام بدفع الجزية هو أن حماية الدولة الإسلامية والذود عنها يقع على كاهل المسلمين وحدهم باعتبار أن هذا الفرض يصطبغ بالصبغة الدينية ولا يجوز أداؤه من غير المسلمين باعتبار أن غايته حماية الإسلام والذود عنه ، وهو إعلاء لكلمة الله في الأرض ، وهو ما يبغي غير المسلمين خلافه . وعلى ذلك يلتزمون بمقابل ذلك بدفع الجزية في مقابل تأمينهم وحمايتهم من أي اعتداء .

والدليل على ذلك أن الجزية لا يدفعها كل الذميين وإنما يدفعها فقط القادرون منهم على حمل السلاح .

---

(١) سورة التوبة آية ٢٩ .

(٢) الماوردي – الأحكام السلطانية ص ١٤٣ .

(٣) السنهوري – الخلافة ص ١٣٢ .

فيعفى منها النساء والأطفال والفلاحون والكهنة والشيوخ . ومن ثم فإن الفئة التي تدفعها هي الفئات التي كان يجب عليها الجهاد لو كانوا من المسلمين .

ويذهب رأي حديث [1] أن الجزية كانت موجودة في صدر الإسلام ثم سقطت بعد ذلك .

ويبرر صاحب هذا الرأي رأيه بقوله بأن الإسلام حينما ظهر . شانه في ذلك شان أي مذهب اجتماعي جديد كان يعتمد على أهل الثقة . ومع مرور الزمن وتثبيت أقدامه لم يعد هناك تمييز بين أهل الثقة وأهل الخبرة . وأصبح جيش المسلمين الذي كان قاصرا على المسلمين مع دفع مبلغ من المال هو الجزية (كالجهادية) لغير المسلمين مقابل الدفاع عنهم وحمايتهم -أصبح يضم بعض القبائل من النصارى . وأصبح التجنيد اجباريا ، وأصبحت هناك مساواة في الحقوق والواجبات وأورد مثلا على ذلك حينما رد حامي حمص وقائد المسلمين الجزية لأنه فشل في الدفاع عن غير المسلمين [2] .

وما انتهى إليه هذا الرأي غير سديد ويسقط حكما من أحكام الشرع دون أن يستند إلى دليل أو بينة ويمكن أن يوجه إلى رأيه ما يلي :

أولا: لا يملك أي إنسان مهما كان موقعه ولا الأمة بأسرها أن تسقط حكما من أحكام الله عز وجل دون سند أو دليل . ولا ندري الأساس الذي استند إليه للقول بسقوط حكم الجزية . فالإسلام أوجب الجزية مقابل الحماية والأمن اللذين يجب أن تسبغ على غير المسلمين وهو حكم قائم يتحتم إعلاؤه إذا قامت دولة الإسلام .

ثانيا: نرفض تشبيه الإسلام بالمذاهب الاجتماعية ، ففرق بين الإسلام باعتباره دين الله الخالدورسالته الأزلية لكل البشر وبين المذاهب الاجتماعية النابعة من رؤية بشرية محدودة أثبتت الأيام عدم إمكانها معالجة المشاكل التي تعانيها البشرية . فوق أن هذا المذهب يخضع للتطور والتغير بخلاف الإسلام الذي يتأبى دوما وأبداً على التبدل والتغير .

---

(١) د. صوفي أبو طالب – محاضرة في الدورة التثقيفية العالمية لمعهد الدراسات الوطنية ، ص٣٣

(٢) د. صوفي أبو طالب – المصدر السابق – ص٣٣

ثالثا: لم يعتمد الإسلام على أهل الثقة كما يرى صاحب هذا الاتجاه ولا يعرف الإسلام اصطلاح "أهل الثقة وأهل الخبرة" فشروطه واضحة محددة في الولاية وتعيين العمال ورفض -صلى الله عليه وسلم- أن يولي أبا هريرة الصحابي الجليل لأن فيه ضعفا ، وكان يولي القوي الأمين ، والجهاد فرض ديني فرضه الإسلام لإعلاء كلمة الله وتسيُّد أحكامه . وغير المسلمين يعملون على هدمه : لذلك منعوا من الجهاد للصبغة الدينية التي يتسم بها الجهاد . وقوله هذا يجدي في المحافل السياسية والشعبية ، إلا أنه وفقا لقواعد الاسلام وأحكامه غير سليم ولا يقره الإسلام .

رابعا: أن ما أورده بالنسبة لوالي حمص يؤيد ما نراه من أن الجزية قررت في مقابل الحماية والأمن الذي يلزم المسلمون ببذله إلى غير المسلمين ويبطل دعواه بسقوط حكم الجزية كما يقول .

الشرط الثاني : التزام أهل الذمة بأحكام الإسلام فيما عدا العبادات

ويتمثل ذلك في خضوعهم لما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم [1] . فإذا التزم الذميون بهذين الالتزامين فيتحتم حمايتهم والذود عنهم وتساووا مع المسلمين في الحقوق والواجبات ، وكما يقول الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه : "إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا" [2] ، وإضفاء الحماية على أهل الذمة مذهب جميع الفقهاء حتى أن الشيخ جعفر الكتاني يقرر بأن هذا الحكم مقرر لا خلاف عليه بين أهل العلم [3] .

---

(١) ابن قدامه – المغنى ج١٠ ص ٥٧٢ . ابن قدامه المقدسي – المغنى والشرح الكبير ج١٠ ص٥٨٧ . سيدي جعفر الكتاني – أهل الذمة ص٥٧ .

(٢) ابن نجيم – البحر الرائق ج٥ ص ٨٠ .

(٣) سيدي جعفر الكتاني – المصدر السابق ص٥٧

المطلب الرابع

على من تجب الجزية

تجب الجزية على القادرين من الذميين على حمل السلاح ويقرر معظم الفقه أنها لا تجب على الشيخ الفاني والزمن والأعمى والمريض الذي لا يرجى شفاؤه ، وزائل العقل ولو كانوا موسرين ، كما لا تجب على العاجز عن دفعها لأن من عجز عن دفعها سقطت عنه ، وفي ذلك المقام يقرر الإمام ابن القيم بأن قواعد الشريعة كلها تقضي ألا تجب الجزية على عاجز لقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ولا وجوب مع عجز ولا حرام مع ضرورة ، كما لا يكلف الأغنياء بدفعها عن الفقراء [1] . كذلك لا تجب على غير المحاربين من الرهبان في الصوامع والديارات لأنهم ليسوا من أهل القتال . وكذلك الفلاحين الذين لا يقاتلون فضلا عن أنها لا تجب على النساء وإذا بذلنها ترد إليهن [2] .

وهذا يؤيد ما نراه من أن الجزية بدل عن فرضية الجهاد فيما لو كان الملتزم به مسلما ويؤيد ذلك ما ورد في الجامع لأحكام القرآن الكريم . من أن الجزية وجبت بدلا عن النصر والجهاد وأن بعض العلماء قرر بأن ذلك سر الله في المسألة [3] .

ومن هذا العرض نتبين أن الجزية انحصرت فيمن يستطيع القتال من غير المسلمين الذين كان يجب عليهم الجهاد لو كانوا مسلمين وأنه بعد استبعاد الطوائف التي ذكرناها ينحصر الملتزمون بدفع الجزية في عدد قليل من الأفراد من مواطني الدولة الإسلامية .

---

(١) لمزيد من التفصيل : ابن القيم – أحكام أهل الذمة ج١ ص ٤٢ وما بعدها القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٨ ص٧٤ .

(٢) السنهوري – الخلافة ص ١٣٣ . القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٨ ص ١١١ وما بعدها . ابو عبيد – الأموال ص ٣٧-٣٩ .

(٣) ابن قدامه – المغنى ج١٠ ص ٥٨١ – ٥٨٨ . ابن قدامه المقدسي – الشرح الكبير ج ١٠ ص ٥٩٥ – ٦٠١ . الفتوحي – منتهى الارادات ج١ ص ٣٣٠ . أبو يوسف – الخراج ص ١٢٣ . أبو يعلى – الأحكام اسلطانية ص ١٥٤ .

وإذا كانت الجزية مقابل الحماية والأمن فإننا لانسلم ترتيباً على ذلك بما انتهى اليه الأستاذ الدكتور السنهوري عندما قرر بأن ضريبة الجزية تقابل الزكاة التي كان يتعين على الشخص دفعها لو كان مؤمناً بالإسلام [1] .

المطلب الخامس

الحرية الدينية لأهل الذمة

رغم أن دعوة الإسلام للناس كافة ، إلا أن الإسلام أسس دعوته على الحرية الدينية دون جبر أو إكراه وقد تضافرت أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية على تقرير هذه القاعدة منها قوله عز وجل (لاإكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم) [2] .

فالآية الكريمة توجب عدم الإكراه على دخول الإسلام ، ذلك أن الإيمان يقوم على الخضوع والإذعان ولا يمكن أن يؤسس على الإلزام والإكراه وإنما على البيان والبرهان والإقناع [3] .

ويقول عز وجل :(فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ) [4] (فذكر فإنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر) [5] . (وَلوشاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) [6] (ماعلى الرسول إلا البلاغ والله يعلم ماتبدون وما تكتمون) [7] .

---

(١) السنهوري – الخلافة ص ١٣٣ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٥٦ .
(٣) الإمام محمد عبده ورشيد رضا – تفسير المنار ص ٣ ، ص٣٧ .
(٤) سورة الشورى من الآية ٤٨ .
(٥) سورة الغاشية الآية ٢١ .
(٦) سورة يونس الآية ٩٩ .
(٧) سورة المائدة الآية ٩٩ .

كما أكدت السنة النبوية مبدأ الحرية الدينية وعدم الإكراه ، فهذه ريحانه جارية النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكرهها النبي على الاسلام وظلت محتفظة بيهوديتها حتى أسلمت من تلقاء نفسها [١] . وليس أدل على إقرار النبي للحرية الدينية لأهل الذمة مما أتاحه النبي لرؤساء نجران من النصارى دخلوا عليه المسجد حين صلاة العصر ولما حانت صلاتهم قاموا في مسجد الرسول يصلون فقال الرسول دعوهم ، وصلوا إلى المشرق [٢] . وقد أكدت الكتب التي وجهها النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى القبائل الحرية الدينية فقد جاء فيها " ومن كان على يهوديته أو نصرانيته ، فإنه لايفترق عنها وعليه الجزية [٣] . وأهل الذمة كقاعدة عامة لهم مالنا من الإنصاف - المعاملة بالعدل والقسط - وعليهم ماعلينا من الانتصاف - الأخذ بالعدل [٤] .

خضوع الذمي لشريعته في نطاق العبادات :

والذمي يخضع في نطاق الأمور الدينية للقواعد المقررة في دينه ولا يخاطب بالأحكام المقررة في الإسلام [٥] . فالشريعة الإسلامية تكفل لهم حقوقهم وحرياتهم ومعتقداتهم ولا يجوز التعرض لهم فيها ولا يجوز أن يفتن الذمي في دينه أو ينتقص من حقوقه فالظلم حرام على المسلم والذمي على حد سواء . ولم يفرق الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين في هذا الشأن فلهم إنشاء المعابد والكنائس وإعادة ماتهدم منها على خلاف في التفاصيل بين القرى والمدن في هذا الشأن .كما لهم ممارسة شعائرهم الدينية بما لايمس شعائر المسلمين [٦] .

---

(١) ابن هشام ط١ ص ٥٧٤ .
(٢) ابن هشام ج١ ص ٥٧٤ .
(٣) الطبري ج٣ ص ١٢١ .
(٤) الكاساني - بدائع الصنائع ج٧ ص١١٠ . ابن عابدين - حاشية ابن عابدين ج٣ ص ٣٠٦-٣٠٧ أبو يوسف - الخراج ص ١٤٣ -١٤٤ . سيدي جعفر الكتاني - أهل الذمة ص ٥٧ .
(٥) ابن عابدين - المصدر السابق ج٣ ص٣٠٧ . السنهوري - الخلافة ص ١٣٢ . الماوردي - الأحكام السلطانية ص ١٤٥ . أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص ١٦٠ .
(٦) ابن القيم - أحكام أهل الذمة ج٢ ص ٦٩٨ . أبو يوسف - الخراج ص ٧٢ . ابو عبيد - الأموال ص ٢٧ ، ٢٨ . محمد بن الحسن الشيباني - السير الكبير بشرح السرخسي ج٣ ص٣٠ . الماوردي - الأحكام السلطانية ص ١٦٠ . الكاساني - بدائع الصنائع ج٧ ص ١١٤ . ابو يوسف - الخراج ص ١٣٨-١٤٦ . ابن القيم - أحكام أهل الذمة ص ٢٥ ، ص ٧٢٩ . الرملي - نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ج٧ ص٢٣٨ .

وفي هذا الشأن يقرر الإمام ابن قيم الجوزية أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صالح أهل نجران وكان من بين هذا الصلح "لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنون في دينهم مالم يحدثوا حدثاً أو يأكلوا ربا" [1] .

كما أن الامام أبا يوسف يروى نفس الروايات ويذكر ماجاء في صلح نجران بقوله " ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ماتحت أيديهم من قليل أو كثير ، لايغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليه دية ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يطأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقا فديتهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين [2] . وترجع هذه الحرية الدينية إلى سماحة الإسلام وعدم الإكراه في الدين إعمالا لقوله تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) [3] .

وعلى ذلك فالذمي له الحق في ممارسة كافة أنواع المعاملات طبقا لما تعارفوا عليه وحسب ما تقضي به مللهم ، وكذلك كل ما يتعلق بشئونهم الخاصة ، كما يقرر الفقهاء أنهم أحرار في زواجهم وأحوالهم الشخصية ومعتقداتهم بما لا يمس عقائد المسلمين في إطار النظام العام للدولة الاسلامية . كما أجاز الفقهاء توليهم القضاء فيما بينهم وتوليهم سائر الوظائف العامة دون وظائف الولاية العامة عن المسلمين .

وعقد الذمة إلى جانب أنه يوفر الحماية والأمن للذميين كواجب من الواجبات الايجابية التي تتكفل بها الدولة الإسلامية ، فإنه أيضا يوفر واجبا سلبيا بحيث يتعين على السلطة العامة في الدولة الإسلامية أن تحول دون أي اعتداء يقع عليهم . وليس هناك أبلغ مما قرره الإمام القرافي في فروقه (فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء ، أو غيبة في عرض أحدهم ، أو نوع من أنواع الأذية ، أو أعان على ذلك ، فقد ضيّع ذمة الله وذمة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وذمة دين الإسلام) [4] .

---

(١) ابن القيم – أحكام أهل الذمة ج٢ ص ٦٩٥ .
(٢) أبو يوسف – الخراج – ص ٧٢ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٥٦ .
(٤) الإمام القرافي – الفروق ج٣ ص ١٤ .

الفصل الثاني

قيود ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي

سبق أن أشرنا عند الحديث عن مبدأ المشروعية في الفقه الإسلامي . إلى أن السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، ليست حرة في إعمال سلطاتها المختلفة ، وذلك لأن الشريعة الإسلامية رسمت لها الحدود التي يجب أن تمارس في نطاقها ، وتلك التي لا يجوز أن تتعداها. لذلك يقرر المرحوم الأستاذ الدكتور السنهوري أن رئيس الدولة في النظام الإسلامي -الخليفة- ليس كما يعتقد الكثير بأنه "الحاكم المستبد الذي يتمتع بسلطات مطلقة غير محدودة" [1] . فليس هناك أكثر زيفا وبهتانا وبطلانا من هذا الزعم .

وإذا كان التاريخ الإسلامي قد أوجد خلفاء إستبدوا بالسلطة ، فإن ذلك لم يتحقق في نظام الحكم الذي أقامه النبي -صلى الله عليه وسلم- وتطبيقاته الرائدة في عهد الخلافة الراشدة.

فالخلافة في هذا العهد أطلق عليها "الخلافة الكاملة" ، وهي التي استوفت الشروط المقررة في الفقه الإسلامي من حيث الشروط المطلوبة في القائم على السلطة "رئيس الدولة أو الخليفة" ، ومن حيث الشروط التي يجب أن تتوفر في ممارسة السلطات المختلفة ، وإنما تحقق ذلك في عهد خلافة إبتعدت بقدرمتفاوت من عهد إلى عهد عن قواعد الإسلام . وهي الأنظمة التي أطلق عليها "الخلافة غير الكاملة" .

فقد منح الحكام في ظل الخلافة غير الكاملة أنفسهم سلطات لم يمنحها لهم القانون الإسلامي ، ولا يقرها لهم . وقد نتج ذلك نتيجة مجموعة من العوامل وضعت حداً سريعا لتلك الفترة الزاهرة القصيرة ، وهي فترة الخلافة الراشدة التي أقامها الخلفاء الأوائل ، ومنذها تحولت الخلافة إلى خلافة غير كاملة ، الأمر الذي أدى إلى الخروج -

---

(١) السنهوري – الخلافة – ص١٧٢ .

وبقدر متفاوت من عصر إلى عصر- عن نطاق الشرعية الإسلامية . وغدا في كثير من الأحيان الأولوية للقوة على حكم القانون [1] .

ولا يجوز الاستناد إلى هذه السوابق التي حدثت في هذه العهود . والتي خرجت عن القواعد التي رسمتها الشريعة الإسلامية في السياسة والحكم والإدارة . كما لا يجوز اعتبارها سوابق شرعية لتبرير سلطة بعض الحكام المستبدين التي خرجت عن النظام الذي رسمه الإسلام لدولة الخلافة .

من هنا تعين علينا ضرورة التعرض لقيود ممارسة السلطة على النحو الذي رسمته قواعد المشروعية في النظام الإسلامي ، مسترشدين في هذا النطاق بمنهج النبوة والتطبيق العملي في عهد الخلافة الراشدة ، وما تدل عليه أدلة الأحكام في هذا الشأن .

وقيود ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي -فيما نرى- تتمثل في قيود ثلاثة . تعد من الضوابط الأساسية التي تكفل حماية المشروعية الإسلامية وصيانتها وكفالة خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي [2] . وهذه القيود هي :

القيد الأول : عدم جواز مخالفة "القانون الإسلامي"وما أوجبه الشارع على النحو الذي بينته أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية ، وقواعدها الكلية وأصولها الشاملة وما يتواءم مع مصلحة الجماعة الإسلامية ، فإذا خرجت عن هذا النطاق ، فإن قراراتها تكون غير مشروعة ولا يترتب عليها أي آثار.

القيد الثاني : وإلى جانب عدم جواز مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية ، فإنه يتعين أن يكون الهدف من إستخدام كل سلطة من سلطات الدولة (التشريعية - التنفيذية - القضائية) تحقيق المصلحة العامة لجماعة المسلمين ، وألا تستخدم هذه السلطات إلا للأسباب التي قررت من أجلها . وهو ما يضع قيداً آخر على ممارسة السلطات في الدولة الإسلامية ، وهو قيد "عدم جواز الانحراف في استخدام السلطة" .

---

(١) السنهوري - الخلافة - نفس الموضع والصفحة .
(٢) للمزيد من التفصيل د. السنهوري - الخلافة ص ١٧١-١٧٢ .

القيد الثالث: وإلى جانب عدم جواز مخالفة قواعد الإسلام . وعدم جواز الإنحراف في استخدام السلطة . فإنه يتعين على السلطات العامة في الدولة الإسلامية أن تمارس هذه السلطات بالوسائل والأساليب التي قررتها الشريعة ، وبما يتواءم مع الغايات التي تسعى إلى تحقيقها . فالوسيلة والغاية في الفقه الإسلامي ، لا بد وأن تكون مشروعة . لأن الإسلام لا يقر ولا يعترف بالأسلوب "الميكيافلي" الذي يقضي بأن الغاية تبرر الوسيلة، إلى جانب ضرورة أن تتحقق المواءمة بين الوسائل والأساليب وبين الغايات المرجو تحقيقها. وأي خروج عن ذلك يعد تعسفا في استخدام السلطة . وتجاوزا عن الحدود المرسومة لها لا يقره الإسلام . لذلك سوف نتناول كل قيد من هذه القيود في مبحث خاص.

المبحث الأول

عدم جواز مخالفة قواعد الشريعة الإسلامية

لم يكتف الإسلام بفرضية تطبيق قواعد الشريعة ، وضرورة إعلانها حتى تكون الدولة دولة إسلامية ، وحتى يتسيد شرع الله ، بل إلى جانب ذلك أيضا فرض عدم جواز مخالفة هذه القواعد ، ومن ثم فإن المشروعية الإسلامية لها وجهان : الأول ويقضي بضرورة الإمتثال لأحكامها ، والثاني يستوجب عدم جواز مخالفة هذه الأحكام ، وفي حديثنا عن هذا القيد نتناول مهمة السلطات العامة في الفقه الإسلامي ، ثم نبين الترابط بين الاختصاصات الدينية والسلطات السياسية في الإسلام ، وطبيعة الاختصاصات الدينية التي تمارسها السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، ثم في النهاية نتكلم عن نطاق هذا القيد .

المطلب الأول

مهمة السلطات العامة في الفقه الإسلامي

تدور مهمة السلطات العامة في الدولة الإسلامية حول أمرين نستخلصهما من تعريف الماوردي للخلافة حيث يعرفها بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "[1].

فمن هذا التعريف نتبين أن مهمة السلطات الحاكمة في الإسلام تدور حول أمرين ، الأول : حفظ الدين ، والثاني : سياسة الدنيا .

فهذا التعريف يحدد مهمة السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، وعلى الأخص رئيس الدولة -الخليفة- ، فهي كما أشرنا تدور حول أمرين :

الأول : أن السلطات العامة في الدولة الإسلامية وعلى قمتها رئيس الدولة تتكفل بممارسة "اختصاصات دينية" و "سلطات سياسية" . وهاتان المهمتان العظيمتان توجب على هذه السلطات من ناحية ، ضرورة العمل على أن يظل الدين مصونا من كل ما يسيء إليه ، محفوظا على النحو الذي قرره الشارع . ومن ناحية أخرى تفرض عليها ضرورة العمل على اتخاذ كافة الإجراءات والسبل التي تكفل المصالح الحياتية للناس وحمايتها [2].

الثاني : ولكون السلطة في الفقه الإسلامي موضوعه لخلافة النبوة الأمر الذي يوجب على رئيس الدولة الإسلامية ، وكافة السلطات فيها ضرورة الإلتزام بالقانون الإسلامي وتطبيقه ، فضلا عن أن القول بأن رئيس الدولة الإسلامية يقوم مقام النبي -صلى الله عليه وسلم- في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، يلزمه وسائر السلطات العامة في الدولة الإسلامية بأن يكون المثل الأعلى في الإلتزام بقيم الإسلام ومبادئه.

---

(١) الماوردي - الأحكام السلطانية ص٥ . ولمزيد من التفصيل في التعريفات المختلفة للخلافة مؤلفنا -طرق إختيار الخليفة ص١ وما بعدها .

(٢) السنهوري - الخلافة ص٢٢ ،٢٣ . وفي هذا المعنى أيضا ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الإسلامية - دار المعارف ١٩٦٧ ص١١٧ ، د.محمد رأفت عثمان - رياسة الدولة في الفقه الاسلامي - دار القلم بدبي عام ٨٦ ص٨٢ .

وبمقتضى ذلك فإن السلطة السياسية في الدولة الإسلامية ، لا تنحصر مهمتها كما هو الأمر في التشريعات المعاصرة في المسائل السياسة والإدارية والاقتصادية وغيرها وإنما إلى جانب هذه السلطات ، تمارس اختصاصات دينية تدور جميعها حول "حفظ الدين" على أصوله المستقرة ، ويرتبط الجانبان في الإسلام إرتباطاً وثيقا بحيث لا يمكن أن نأخذ جانبا وندع الاخر ، فمقاصد الشارع وغاياته وأهدافه لا تتحقق بكفالة جانب وإهدار آخر ففصل الدين عن الدولة أدى بالنظم القانونية الوضعية إلى إباحة الإحتكار ، والإستغلال ، والربا ، وعقود الإذعان ، والحرية الجنسية ، كما أن تجريد القانون والسياسة من الأخلاق على النحو الذي تقوم عليه القوانين المعاصرة أدى إلى أن تصبح السياسة قوة هدامة وذلك لهدمها قوة الأخلاق في الفرد والجماعة وتقويضها لأصل الالتزام والمسئولية في الحرية ، كما أصبح القانون وليد الأهواء والنزعات السياسية لحزب الأغلبية ، في حين أن ربط القانون والسياسة بالدين يجعلهما في نطاق ما رسمه الشارع الإسلامي ، ولكون الدين يرسم للسياسة والأخلاق نطاقا لا يجوز أن تتعداه ، وذلك لان ميزان المسئولية في الحرية ، والحرية إذا خلت من المسئولية تحولت إلى فوضى مدمرة للحرية ذاتها [1] . وعلى ذلك فإن السلطات العامة في الدولة الإسلامية لا يجوز لها الفصل بين الدين والدنيا ، لأن ذلك هو المقصود الأساسي من الخلافة .

المطلب الثاني
الترابط بين الاختصاصات الدينية والسلطات السياسية في الإسلام

إن القول بأن السلطات العامة في الدولة الإسلامية تتكفل بنوعين من الوظائف اختصاصات دينية تدور حول حفظ الدين ، وسلطات سياسية تدور حول رسم السياسة العامة للدولةوإدارة شئونها العامة لا يعني إمكانية الفصل بينهما ، ذلك أن حفظ الدين يتقدم على سياسة الدنيا ويأخذ الأولوية في التطبيق ، فضلا عن أن حفظ الدين وسيلة

(١) للمزيد من التفصيل -فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي ص ٣٧٠ وما بعدها .

في الإسلام لكفالة وتحقيق سياسة الدنيا ، وضمانة من الضمانات اللازمة لكفالتها وتطبيقها ووضعها موضع التنفيذ في الدولة الإسلامية . الأمر الذي يكفل ربط الدين بالدنيا في صورة متسقةمترابطة لا يمكن الفصل بينهما ، حيث لا يوجد في الإسلام عمل من الأعمال أو تصرف من التصرفات يمكن أن يكون دينيا محضا ، أو دنيويا محضا ، ذلك أن كل الأعمال يرتبط فيها الدين بالدنيا وتمتزج فيها الدنيا بالآخرة دون انفصام أو تعارض . فالدين والحياة كل لا يتجزأ ، ويعبران عن الصورة التي أقامها الله عز وجل بشريعته للكون ولكل ما فيه .

وترتيبا على ذلك يمكن القول بأنه ليس هناك مكان في الفقه الإسلامي للإدعاء بأن لكل من الدين والحياة مجالا يختلف عن المجال الذي يعمل فيه الآخر . ذلك لأن مجالات السياسة والحكم والإدارة تمتزج وترتبط بالدين والاختصاصات الدينية للسلطة . ويمثل هذاالترابط سمة من السمات التي تتميز بها الدولة الإسلامية . حيث لا يقر الإسلام ولا يعترف بالفصل بين الدين والسياسة والحكم والإدارة، فهو عقيدة وشريعة . كما أن أي مقولة تنادي بالفصل بينهما باطلة وتتعارض مع أصول الحكم في الإسلام . لأن مثل هذا الزعم يجيز أن تتجرد الحكومة الإسلامية من دين الأمة . وهو قول في حد ذاته لا يتفق مع التسليم بأن الدين منزل من عند الله ، وأن أحكامه مبلغة بواسطة رسله وأنبيائه ، وكل من أشار أو من نادى أو ينادي بالفصل بين الدين والدنيا إما مستبطن للإلحاد ، وإما جاهل بمقتضى فصل الدين عن الدولة [1] ، فضلا عن أن هذه المقولة تنفي عن السلطات الحاكمة كونها "إسلامية" . لذلك فإن ما يراه البعض من أن شريعة الإسلام دعوة دينية خالصة تعنى بالجانب الروحي أو الأخلاقي ، وتقتصر على تنظيم علاقة الإنسان بربه ، ولا شأن لها فيما وراء ذلك من شئون الدولة والحكم ، رأي تنكره الشريعة وتأباه [2] ويتعارض مع أحكامها وما ورد فيها من تنظيم لمختلف أوجه الحياة .

---

(١) الشيخ/ مصطفى صبري – موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ص ٢٩١-٢٩٤

(٢) د.عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية – مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي – الطبعةالرابعة ١٩٨٥ص٥ .

المطلب الثالث

طبيعة الإختصاصات الدينية للسلطات العامة في الفقه الإسلامي

إن القول بأن السلطات السياسية في الدولة الإسلامية تتكفل باختصاصات دينية لا يعني بالمرة ، أن السلطة السياسية في الدولة الإسلامية تملك سلطة روحية على المسلمين ، حيث لا يجوز الإدعاء في نطاقها بأي سلطة ، كما لا يجوز أن تتدخل الهيئات الحاكمة في نطاقها إلا بالقدر الذي يكفل أدائها أو يؤدي إلى كفالتها . أو يوفر العمل على مراعاتها وتحققها في الدولة الإسلامية [1] .

وما انتهينا إليه يرتب عدة نتائج هامة فيما يتعلق بقيود ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي وعدم جواز مخالفةالقانون الإسلامي ، وأهم هذه النتائج هي :

النتيجة الأولى : أنه في نطاق الاختصاصات الدينية للسلطات العامة في الدولة الإسلامية ، لا يجوز للمسلم أن يتلقى في نطاقها أي أمر إلا على ضوء ما يبنته الشريعة الإسلامية بأدلتها المختلفة ، وفي النطاق الذي أشرنا إليه حيث تدور حول "حفظ الدين" ، بحيث لا يمكن القول بأن السلطة السياسية في الدولة الإسلامية تتمتع بسلطة روحية [2] .

لذلك يقررالشيخ عبدالوهاب خلاف بأنه ليس عموم ولاية الخليفة وشموليا للشئون الدينية بجاعل الخليفه ذا صلة إلهية ، أو مستمداً سلطاته من قوة غيبية . وما هو إلا فرد من المسلمين ، وثقوا بكفايته لحراسة الدين وسياسة الدنيا ، فبايعوه على أن يقوم

---

(١) السنهوري – الخلافة ص ١٤٢ .

(٢) د. محمد عماره – الإسلام والسلطة الروحية – المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الـ[illegible] ١٩٨٠ ص ١٣ حيث يقول : "السلطة الدينية ماذا تعني : إن السلطة الدينية تعني في كلمات بسيطة ودقيقة ، أن يرى إنسان ما لنفسه صفةالحديث باسم الله ، وحق الإنفراد بمعرفةرأي السماء ونفسيرد . وذلك فيما يتعلق بشئون الدين ، أو بأمور الدنيا ، وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد يتولى منصبا دينيا ، أو منصبا سياسيا ، وسيان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد ، أو موسسة فكرية أو سياسية .

برعاية مصالحهم ، وله عليهم حق السمع والطاعة ، وسلطته مكتسبة من بيعتهم لـه . وثقتهم به ، ومن هذا تعين أن الصفة الإلهية التي ألصقها بالرئاسة العليا في الحكومة الإسلامية بعض الجهال ، من عباد السلطة تفخيما لشأن الخلفاء وتقديسا لهم . ليست من أصل الدين في شيء . وقد قيل لأبي بكر يا خليفه الله ، فقال : لست بخليفه الله . ولكني خليفة رسول الله .

وجمهور العلماء على أنه لا يجوز تلقيب الخلفاء بهذا اللقب ونسبوا إلى قائله الفجور ، وقالوا "يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لا يغيب ولا يموت وكثير من آيات القرآن الكريم تنفي أن يكون للرسول سلطة دينية على أحد ، وأولى أن لا تكون هذه السلطة لواحد من خلفائه" [1] .

النتيجة الثانية : أن الفصل بين السلطتين السياسية والروحية مقرر منذ البداية . كما أنه مقرر كأصل من الأصول الأساسية في الإسلام ، وتحقق ذلك منذ انقطاع الوحي وانتقاله -صلى الله عليه وسلم- إلى الرفيق الأعلى حيث اكتمل الدين ، وأتم الله نعمته على عباده ، إعمالاً لقوله عز وجل : ((اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا)) [2] .

وعلى ذلك لا يجوز بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا دعاء بأن سلطة من السلطات تملك سلطة روحية على رقاب المسلمين ، ذلك أن السلطة السياسية في الدولة الإسلامية "سلطة مدنية من كل الوجوه" كما يقرر الإمام محمد عبده [3] . وتأكيداً لهذا المبدأ في الإسلام يقرر الدكتور محمد عمارة بأن "الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية ، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية ، ولكنه يفصل بينهما وإنما هو يميز بينهما . فالتمييز لا الفصل بين الدين والدولة هو موقف الإسلام ..... ويستطرد سيادته بقوله ، وفي نفس الوقت فإن محاولة صبغ السياسة والحكم بالصبغة الدينية هي محاولة غريبة عن روح الإسلام لأنها دعوة إلى أن يقتفي المسلمون آثار

---

(١) الشيخ عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ٦١،٦٠ .
(٢) سورة المائدة آية ٣ .
(٣) الإمام محمد عبده – الإسلام والنصرانية – ص٦٧ .

الأمم الأخرى التي وحدت السلطتين الدينية والسياسية ، فعاشت في أظلم عصور تاريخها تستوي في ذلك كسروية الفرس أو قيصرية الروم في القديم ، وأوروبا في العصور الوسطى .

النتيجة الثالثة : وتتمثل في أن السلطات العامة في الدولة الإسلامية وعلى رأسها الخليفة -رئيس الدولة- ليس من بين من يمارسونها من الحكام من يمكن أن يكون معصوما عن الخطأ أو محلا لتلقي الوحي . كما لا يوجد من يتمتع في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من مصادر الأحكام بأي ميزة يتميز بها على سائر المسلمين ، وذلك إذا ما توفرت فيه الشروط الخاصة بالإجتهاد [1] .

النتيجة الرابعة : أن الشريعة الإسلامية لا تقر ، كما لا تعترف بالنظريات الثيوقراطية التي أضفت على الحكام صبغة من القدسية الإلهية ، كما ترفض ما ذهبت إليه بعض الفرق الإسلامية من القول بعصمة الأئمة [2] ، ذلك أن الحاكم في الإسلام شأنه شأن أي فرد من أفراد المسلمين ، إلا أنه أكثرهم وأعظمهم مسئولية ، وسلطاته محددة بالحدود التي رسمتها الشريعة حيث تقتصر على تنفيذ أوامر الشارع . ومن حق أي فرد من أفراد الجماعة الإسلامية أن ينتقد تصرفاته ، إذا تضمنت أي خروج على واجب الأمانة التي حملها ، وحكم الشرع الذي أقيم من أجل مراعاة تنفيذه وحفظه ، وحق المسلمين مقرر في سقوط حق طاعته والخروج عليه إذا لزم الأمر وذلك إذا لم يلتزم في ولاياته وتصرفاته بما أوجبه عليه الإسلام [3] .

---

(١) الإمام محمد عبده – المصدر السابق ص ٦٣ وما بعدها . رشيد رضا – الخلافة –ص١٢٦ وما بعدها سيد سابق – عناصر القوة في الإسلام ص١٤٥ .

– لذلك يقرر د.محمد عمارة في كتابه الإسلام والسلطة الروحية ص ١٣ وما بعدها أن "كل المذاهب والتيارات تنكر وجود السلطة الدينية ، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وقرارات .

(٢) يلاحظ أن الشيعة الإمامية يرون غير ذلك ، وهو ما سنوضحه عند الحديث عن مسئولية الحكام في الفقه الإسلامي .

(٣) أستاذنا الدكتور محمد سلام مدكور – معالم الدولة الإسلامية – مكتبة الفلاح – الكويت – الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص ١٢٠ .

فالحاكم في الإسلام لا يستمد سلطاته من قوى غيبية ، كما لا يملك أدنى سلطة دينية أو روحية على الناس تخوله أن يتصرف أو يحكم بموجبها ، في مصائرهم دينيا ودنيويا ، وأخرويا ، وكل زعم أو ادعاء في هذا الشأن [1] باطل على النحو الذي سنتعرض إليه في حديثنا عن قواعد المسئولية .

المطلب الرابع
نطاق عدم جواز مخالفة السلطات العامة للقانون في الفقه الإسلامي

مما سبق نتبين أن السلطات العامة في الدولة الإسلامية تتقيد في ممارسة سلطاتها واختصاصاتها بكل ما يؤدي إلى حفظ الدين على النحو الذي رسمه الشارع ، وسياسة الدنيا على النحو الذي يحقق مصلحة جماعة المسلمين ، وهي في كل الأحوال تتقيد بأحكام الشريعة الإسلامية بأدلتها التفصيلية القطعية والظنية ، وحتى ما ليس فيه نص يتحتم أن يكون سبيله الاجتهاد بشروطه وضوابطه وعلى النحو الذي يحقق مصلحة جماعة المسلمين . وهذا القيد تخضع له كافة السلطات في الدولة الإسلامية وهي السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وذلك على النحو التالي :

أولا: السلطة التشريعية

السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية حينما تمارس سلطاتها ، فلا يجوز لها أن تتدخل في نطاق الأحكام القطعية ، كما لا يجوز لها أن تشرع ابتداء ، وذلك لأن التشريع ابتداءً حق لله عز وجل ، وسلطة التشريع في الإسلام تخول للهيئات التي يناط بها ذلك مكنة التشريع في نطاق الأحكام الظنية ، وفي نطاق ما ليس فيه نص ، وهذا

---

(١) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ١٨٣ . د. معروف الدواليبي –الدولة والسلطة – دار الصحوة للنشر والتوزيع ، حيث يرد على بعض المستشرقين الذين قالوا بأن الحاكم في الإسلام ظل الله في الأرض ويسوق الأدلة على بطلان ذلك ، ص ٤٧ وما بعدها .

وذاك محكوم بوسائل الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وإعمال أدلة الأحكام فيها. وبما يحقق مصلحة جماعة المسلمين ، فإن أقدمت على التشريع خارج هذا النطاق كان عملها باطلا ورد ولا يرتب في مواجهةالأمة الإسلامية أي آثار .

وعلى ذلك فإن الحاكم في الإسلام يستمد سلطته في تنفيذ شرع الله من الأمة بمقتضى عقد البيعة ، ولكنه لا يستمد منها سلطة التشريع لأنها لا تملكه أصلا . ذلك أن التشريع لله عز وجل ، ومن لا يملك شيئا لا يستطيع أن يملكه لغيره ، وأن ما يصدره من قرارات تشريعية في الأحوال التي أجاز له فيها الشارع ذلك منوط بالمصلحة . والقدرة على الوفاء بحاجة الأمة ، وأن تكون مطابقة لمقتضيات الشرع في الأحوال والظروف المتغيرة ، وكل ذلك يتم من خلال الشورى [1] .

لذلك يقرر المرحوم الأستاذ عبدالقادر عودة أنه وإن "كانت الشريعة قد أعطت أولي الأمر والرأي في الأمة حق التشريع ، فإنها لم تعطهم هذا الحق مطلقا من كل قيد . فحق هؤلاء في التشريع مقيد بأن يكون ما يضعونه من التشريعات متفقا مع نصوص الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية ، وتضييق حقهم على هذا الوجه يجعل حقهم مقصوراً على نوعين من التشريع :

(أ) تشريعات تنفيذية : يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية . والتشريع على هذا الوجه يعتبربمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه لضمان تنفيذ القوانين الوضعية .

(ب) تشريعات تنظيمية : يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجاتها على أساس مبادئ الشريعة العامة، وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة فلم تأت بنصوص خاصة ، ويشترط في هذا النوع من التشريعات أن يكون قبل كل شيء متفقا مع مبادئ الشريعة العامة وروحهاالتشريعية . وإلا كان باطلا . فليس لأحد أن ينفذه ، وليس لأحد أن يطيعه" [2] .

---

(١) فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤١٥-٤١٦ .

(٢) الأستاذ المرحوم عبدالقادر عوده – السلطات في الدولة الإسلامية –مكتبة المنار بالكويت–بدون تاريخ ص ٨-٩ .

ثانيا: السلطة التنفيذية

والسلطة التنفيذية في ممارستها للإختصاصات والسلطات المقررة لها . والتي ناطها بها الشارع تتقيد بأحكام الشريعة وضوابطها . ففي مجال حفظ الدين لا يجوز لها أن تتدخل في نطاق الأمورالدينية والتعبدية الالكفالتها وحمايتها وضرورة تحققها في الدولة الإسلامية وأي خروج على هذا النطاق يعد عملا باطلا لا يعترف به الإسلام ولا يقره كما لا يترتب عليه أي آثار في مواجهة الأمة ويحق لها عدم الطاعة .

وعلى سبيل المثال في نطاق فرض الزكاة ، فلا يجوز للسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية أن تستخدم أموال الزكاة في غير مصارفها الشرعية التي حددها الاسلام كما لا يجوز لها الإعفاء منها ممن توفرت فيهم شروط استحقاقها . كل ذلك باطل ورد ويعتبر من الأعمال المنعدمة التي لا يترتب عليها أي آثار ، كما لا تلتزم بها الأمة .

وفي نطاق فريضة الجهاد ، فإن السلطة التنفيذية وعلى رأسها رئيس الدولة – الخليفة– عليها كفالة هذا الواجب وتحقيقه حماية للإسلام ودعوته وصد أي اعتداء يقع على الدولة الإسلامية ، وذلك في الحدود التي رسمتها قواعد الشريعة الإسلامية وأدلة الأحكام فيها . فإذا خرجت عن هذا النطاق كان تصرفها باطل ، حيث لا يجوز استخدام الجيوش الإسلامية في محاربة المسلمين ، إلا في الحدود التي قررتها الشريعة الإسلامية وبالضوابط والقيود المقررة في هذا الشأن ، كما لا يجوز استخدام الجيوش الإسلامية في محاربة الدول الإسلامية ، إلا في حالة الضرورةوبضوابط الشريعة والحدود التي قررتها .

وفي نطاق سلطة رئيس الدولة الإسلامية –الخليفة– في المشاركة في العملية التشريعية وممارسة السلطة اللائحية ، فإن ذلك غير جائز إلا في المسائل الخلافية محل الاجتهاد ، أو في نطاق ما ليس فيه نص على النحو الذي يحقق سير المرافق العامة في الدولةالإسلامية ، ويحقق مصلحة المسلمين وبشرط ضرورة توفر شرط الاجتهاد فيه .

فرئيس الدولة –الإمام– يمارس في هذا النطاق عملية المشاركة في التشريع مع أهل الشورى ، وفي حدود شروط وضوابط الشورى ، وإذا ما انتهوا إلى تشريع ما استقل

بتنفيذه لأنه هو القائم على سلطة التنفيذ [1] . وهو وإن كان يملك أن يلزم الجماعة فيما هو مختلف فيه إلا أن ذلك مشروط بأن يكون مجتهداً [2] .

وتدور سلطة رئيس الدولة في نطاق العمل التشريعي بين التقييد والتقدير . فهي مقيدة من ناحية لكونه لا يملك هو أو غيره من السلطات سلطة التشريع ابتداء . وإنما يملكها إبتناءً على نص يسوغ له ذلك أو في نطاق ما ليس فيه نص وبما يحقق مصلحة جماعة المسلمين مستخدما في ذلك أدوات الشريعة الإسلامية في استنباط الأحكام من مصادرها ، كما أنها في الوقت ذاته سلطة تقديرية إذا توفرت شروط الاجتهاد فيه . وذلك في نطاق الأحكام الاجتهادية التي لم يقع فيها إجماع وذلك لما خولته الشريعة من مكنة التصرف في نطاق الأحكام الظنية ، مما يخول له سلطة تغيير الأحكام بحسب ما يرتبط بالأفعال من المصالح الطارئة أو المفاسد المتجددة وهو ما استقر عليه بأن حكم الحاكم فيما هو مختلف فيه قاطع للنزاع [3] .

أما في نطاق السلطات السياسية للسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية كحق العفو ، وعقد المعاهدات .

فرئيس الدولة في النظام الإسلامي في نطاق الحدود والقصاص والعقوبات حددت له الشريعة حدود وقيود سلطاته ، فهو لا يملك حق العفو على النحو الذي يملكه رئيس الدولة في الفقه المعاصر ، إلا بشروط وأوضاع محددة وفي نطاق جرائم "التعزير" .

وعلى ذلك ففي نطاق الحدود لا يملك رئيس الدولة أن يعدل ، أو يلغي ،كما لا يملك أن يزيد أو ينقص من العقوبة التي قدرها الشارع ، كما لا يملك أدنى سلطة فيها لأنها مقيدة بما قرره الشارع لها من أحكام .

---

(١) المرحوم عبدالقادر عودة – السلطات في الدولةالإسلامية ص ١٠،١١ .

(٢) للمزيد من التفصيل – راجع للمؤلف–تقنين الشريعة الإسلامية بين النظرية والتطبيق في ضوء التطور الدستوري في جمهورية مصر العربية ص ١٦٣ وما بعدها :

– أستاذنا المرحوم الدكتور محمد سلام مدكور – نظرية الإباحة في الشريعة الإسلامية ص ٣٠٤، ولفضيلته أيضاً معالم الدولة في الإسلام ص١٤-١٤٢ .

(٣) أستاذنا المرحوم الدكتور محمد سلام مدكور – معالم الدولة الإسلامية – ص١٤٢ .

لذلك يقرر الإمام ابن تيميةأنه في نطاق الحدود يجب على الولاة إقامتها من غير دعوى ، كما أنه يلزم تطبيقها على الشريف والوضيع ، والضعيف والقوي ، ولا يحل تعطيلها بشفاعة أو بعطية .

كما لايحل في نطاقها الشفاعة ، ويقرر أن من عطل حداً فعليه لعنة الله والناس أجمعين ، كما لا يقبل منه صرفاً ولا عدلاً ، وهو من اشترى بآيات الله ثمنا قليلا . واستشهد ابن تيمية بما رواه أبو داود في سننه عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضار الله في أمره ، ومن خاصم في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع" .

كما استدل ابن تيمية بما ورد في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها "أن قريشا أهمّهم شأن المخزومية التي سرقت ، فقالوا : من يكلم فيها رسول الله ؟ فقالوا : ومن يجترئ عليه إلا أسامه بن زيد . قال يا أسامة : أتشفع في حد من حدود الله ؟ إنما هلك بنو إسرائيل أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

وكما يقرر ابن تيمية أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- غضب . وأنكر على أسامه دخوله فيما حرمه الله وهو الشفاعة في الحدود [1] .

أما في نطاق القصاص فلم يخول الإسلام لرئيس الدولة أي سلطة في نطاقها . حيث ربط القصاص بالدية أو العفو من ولي الدم ، على خلاف في التفاصيل أفاض بشأنها رجال الفقة في المذاهب الإسلامية المختلفة .

أما في نطاق التعزيرات فقد خول الإسلام لرئيس الدولة سلطة تقديرية . غير أن هذه السلطة ليست مطلقة ، وإنما ربطها الإسلام بالمصلحة ، وحيث تنتفي المصلحة من توقيع العقوبة بأن انزجر الجاني بدونها ، أو كان العفو يحقق المصلحة للمسلمين . ففي

---

(١) ابن تيمية – السياسة الشرعية – طبعة دار المعرفة ص ٦٥ وما بعدها .

هذه الحالة تعترف له الشريعة بحق العفو ، أما في خارج هذا النطاق فلا يجوز . وعلى ذلك لا تجوز له سلطة العفو إلا فيما أجاز الشارع فيه العفو من الجرائم والعقوبات [1] .

أما في نطاق المعاهدات فالسلطة المخولة للسلطة التنفيذية مرتبطة بما يترتب عليها من مصلحة للأمة الإسلامية ، فإذا لم يترتب عليها مصلحة ، أو كانت هذه المصلحة تتعارض مع مصلحة الجماعة الإسلامية بأن كان يترتب عليها ضرر فلايجوز عقد المعاهدة في هذه الحالة .

كذلك في معاهدات الصلح ، فهي مشروطة بتحقيق مصلحة جماعة المسلمين . وخالية من الشروط الباطلة التي تضر بمصلحة الجماعة الإسلامية أو تتعارض مع حقائق الإسلام .

وفي مجال قيام السلطة التنفيذية بإدارة المرافق العامة . والإشراف على إدارة الحياة اليومية للأفراد ، فالسلطة التنفيذية وإن كان لها سلطة تقديرية واسعة في نطاقها . إلا أن ذلك مشروط بعدم الخروج أو التعدي على الحقوق والحريات العامة التي قررتها الشريعة الإسلامية لمواطني الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم على النحو الذي تم بيانه تفصيليا .

فالإسلام كفل للجميع الحقوق والحريات العامة ، ووضع الضوابط الدقيقة لممارسة السلطة بما يوفر حمايتها وعدم الاعتداء عليها ، أو الحد منها إلا بالقدر الذي تنظمه النصوص أو يحقق مصلحة الجماعة الإسلامية حسبما تقضي بذلك أدلة الأحكام .

ثالثا: السلطة القضائية

كما أن السلطة القضائية محكومة بمهمة أساسية هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على المنازعات والأقضية المطروحة أمامها . وعلى ذلك فالقاضي يجب عليه أن يلتزم في حل هذه المنازعات بالأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية بأدلتها المختلفة . بحيث يتعين نقض حكمه إذا خرج عما تقرره الشريعة ، فضلا عن أن القاضي له الحق في أن يمتنع عن تطبيق أي قانون مخالف للشريعة الإسلامية .

---

(١) المرحوم عبدالقادر عوده – السلطات في الدولة الإسلامية – ص٧ .

وخلاصة القول فيما يتعلق بقيد عدم جواز مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية . فإن السلطات العامة في الدولة جميعها هي سلطات "منفذة" لشرع الله ، تدور مشروعية أعمالها وتصرفاتها وقراراتها طبقا لموافقتها لأدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية من عدمه. بحيث لا يجوز لأي سلطة من هذه السلطات أن تتعدى في ممارسة اختصاصاتها لقواعد الشريعة الإسلامية ، ففي هذه الحالة تفقد أساس مشروعية قراراتها ، فضلا عن سقوط واجب الطاعة لها .

المبحث الثاني
عدم جواز الانحراف في استخدام السلطة
في الفقه الإسلامي

لم يكتف النظام الإسلامي بتقييد السلطة العامة بعدم جواز مخالفة أحكام القانون الإسلامي ، وإنما أيضا حال دون انحراف السلطة الإسلامية عن المقاصد والمصالح التي تغياها الشارع الإسلامي لذلك كان قيد عدم جواز الانحراف بالسلطة .

وسوف نتناول أولا أهمية هذا القيد ، ثم نتناول المصلحة كمناط لعدم جواز الانحراف في استخدام السلطة فيما لا نص فيه ، وأخيرا نتناول بعض التطبيقات لإعمال هذا القيد في الشريعة الإسلامية .

المطلب الأول

أهمية قيد عدم جواز الانحراف

في استعمال السلطة

يقرر الفقهاء أن الشريعة الإسلامية ، سواء في جانبها العقائدي أو في جانب الأحكام العملية إنما وضعت لتحقيق المصالح العامة لجماعة المسلمين [1] هذه المصالح العامة يقف عليها كل من وهبه الله تذوق الشريعة والإطلاع على كمالها . وكونها تتضمن مصالح العباد في الدنيا والآخرة ، وتنشد غاية العدل بين الناس . لذلك يرى الفقيه العظيم ابن قيم الجوزية – أن السياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة ، وفرع من فروعها حتى ولو لم يكن منصوصا عليها في القرآن والسنة ، لأن السياسة الموافقة للمشروعية الإسلامية هي التي يكون من شأنها تحقيق مصالح الناس وكونها تجعل الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد . ومن ثم فإن هذه السياسة سياسة عادلة تتفق مع قواعد الشريعة وأصولها ، لأنها تستهدف العدل والحق وقيام الناس بالقسط ، وأي طريق يمكن بواسطته تحقيق تلك المصالح والغايات وجب العمل به والحكم بموجبه ، أما السياسة الباطلة فإنها تستهدف أغراضاً وغايات تغاير المصالح والغايات التي تستهدفها السياسة العادلة [2] .

فالغاية التي يتعين على السلطات العامة السعي إليها وتحقيقها هي مصلحة جماعة المسلمين ، وعلى ذلك إذا انحرفت السلطة عن هذه الغاية وجب الإصلاح والتقويم [3] .

وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، وقد أنار لهم الشارع أن السبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص إنما هو اجتهاد الرأي [4] .

---

(١) الشاطبي – الموافقات ج٢ ص ٦ .
(٢) ابن القيم – أعلام الموقعين ج٤ ص ٢٧٣،٢٧٥ .
(٣) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ١٠٠ .
(٤) المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف– السياسة الشرعية ص ٨ .

وقد ثبت بالأدلة القاطعة أن الشريعة الإسلامية وضعت لتحقيق مصالح العباد . ولهذا فإن جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة على حسب تضمنها المصلحة العامة للمسلمين من عدمه [1] .

فالمصلحة العامة للمسلمين هي إذن التي تحدد النطاق الذي يجب أن تمارس من خلاله السلطة العامة ، واي سلطة من السلطات التي تمارس في الدولة الإسلامية يجب أن يكون الهدف منها تحقيق هذه المصلحة ، ومن ثم لا يجوز الخروج عما استهدف الشارع تحقيقه من مصالح عامة للمسلمين ، لأن السلطة تدور مع المصلحة العامة وجوداً وعدماً [2] .

لذلك استقرت القاعدة الشرعية التي تقضي بأن "التصرف على الرغبة منوط بالمصلحة" ، فهي غاية الحكم ، وأساس مشروعية الولاية العامة . ولكنها المصلحة المرسومة شرعا التي تتسم بالجدية والمعقولية والمشروعية ، بحيث لا تناقض مقصدا أساسيا ولا نصاً قاطعا آمراً [3] على النحو الذي سنبينه عند الحديث عن شروط المصلحة .

وإذا لم يكن الفقهاء المسلمون قد وضعوا نظرية عامة للانحراف في استعمال السطلة - كما هو الأمر في الفقه الوضعي المعاصر - إلا أننانرى أن ما قرره فقهاء الشريعة وعلماء الأصول من قواعد كلية ، ومن كون الشريعة الإسلامية تستهدف العدل والحق وتقوم على مصالح العباد ، فإن ذلك يترتب عليه أن أي عمل من الأعمال لا يكون الهدف منه تحقيق المصلحة العامة لجماعة المسلمين ، فإن هذا العمل يعتبر انحرافا في استعمال السلطة . فأحكام الإسلام جميعا تقوم على ضرورة تحقيق مقاصد الشريعة . الأمر الذي يوجب على كافة السلطات العامة في الدولة الإسلامية السعي إلى تحقيق هذه الغاية .

والمتتبع لأحكام الشريعة الإسلامية في مصادرها المختلفةيتبين له أن الإسلام لم يغفل المصلحة ، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى المجتمع والدولة .

---

(١) الشاطبي - المصدر السابق ج٢ ص ٣٨٥ .
(٢) السنهوري - الخلافة ص ١٧٧-١٧٨ .
(٣) د. فتحي الدريني - خصائص التشريع الإسلامي - ص١٠٤ .

المطلب الثاني

المصلحة كمناط لقيد عدم جواز الإنحراف بالسلطة

وفي حديثنا عن المصلحة كمناط لتشريع الأحكام في الفقه الإسلامي . وكقيد من القيود التي قررها الشارع الحكيم للحيلولة دون خروجها عن حدودها المقررة نتناول تعريف المصلحة ، ثم تقسيم المصالح، فشروط المصلحة ، ثم موقع المصلحة بين مصادر المشروعية في الفقه الإسلامي .

الفرع الأول

تعريف المصلحة

من المسلم به ، والثابت بالأدلة القطعية أن الشريعة الإسلامية وضعت لتحقيق مصالح العباد . ولهذا فإن جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة حسب تضمنها المصلحة العامة للمسلمين من عدمه[1] .

وابتناء الأحكام على المصلحة يستطيع الباحث أن يتبينه بيسر وسهولة ، وذلك إذا ما وقفنا على ما تتضمنه النصوص التي تؤكد رعاية الشارع الإسلامي لمصالح الناس كمصدر لتشريع الأحكام وغاية له ، كما يمكن الوقوف على ذلك أيضا باستقراء النصوص في الكتاب والسنة وماانعقد عليه الإجماع [2] .

ويمكن تعريف المصلحة بأنها عبارة عن المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها[3] وحفظ هذه الأصول المجمع عليها كمصالح يستهدفها الشرع الإسلامي . وهذا يتحقق بأمرين :

---

(١) في هذا المعنى – الإمام الشاطبي – الموافقات ج٢ ، ص٣٨٥ .

(٢) د. علي جريشه ، مصادر المشروعية الإسلامية ، ص ٦٩ .

(٣) هذا التعريف للإمام الرازي نقلا عن الدكتور محمد السعيد عبد ربه –بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ، ص ٨٤

الأول: جلب المنافع .

والثاني: درء المضار والمفاسد . ودفع المضار أو جلب المصالح لا يقصد به مقاصد الخلق ، وإنما يتمثل في مقصود الشارع من الخلق . ومقصود الشارع خمسة هي حفظ الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، والمال ، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظ هذه الأصول ، فهو مصلحة مقصودة من الشارع ، وكل ما من شأنه أن يفوتها ، فهو مفسدة يجب دفعها[1] .

الفرع الثاني

تقسيم المصالح

وتنقسم المصالح بصفة عامة إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : المصالح المعتبرة :

وهي التي قام الدليل الشرعي على رعايتها واعتبارها ، ومن أمثلتها ما قرره الشارع من أحكام لحفظ الأصول الخمسة التي أشرنا إليها . وهذا النوع من المصالح يمكن التعليل به وبناء الحكم عليه ، حيث يتحتم على المجتهد البحث عن المصلحة المعتبرة في الحكم ، فإذا ما تبينها ووجدت حادثة أخرى غير منصوص على حكمها . وتحقق منها ذات المصلحة ، فإن المجتهد يقيسها على الحادثة المنصوص على حكمها[2]

وتنقسم هذه المصالح إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : مصالح ضرورية : وهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية ، وتتحدد في المحافظة على الأصول الخمسة : الدين ، النفس ، العقل ، النسل والمال ، وهذه المصالح إذا تخلفت أي واحدة منها اختل نظام الحياة وعمت الفوضى وانتشر البلاء والفساد.

---

(١) وهذا المعنى هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي الذي عرف المصلحة بأنها "جلب منفعة ودفع مفسدة" وللمزيد من التفصيل ، الدكتور محمد السعيد عبد ربه ، المصدر السابق الإشارة اليه ، ص ٨٤ .

(٢) الشيخ زكي الدين شعبان ، أصول الفقه الإسلامي ، ص ١٦٩ . الدكتور حسن الشاذلي - المدخل للفقه الإسلامي - طبعة جامعة الكويت ١٩٧٧ . ص٤٢٥ .

القسم الثاني : مصالح حاجية : وهذه المصالح لا يقصد منها حفظ المصالح الخمسة المتقدمة ، ولا حمايتها ، لأن هذه الأصول تتحقق بدون المصالح الحاجية . وإنما المقصود منها رفع الحرج عن الناس ، ففواتها لا يترتب عليه اختلال بنظام الحياة كما هو الأمر في النوع الأول من المصالح ، ولكن يفوت رفع الحرج عنهم ومن ثم فإن هذه المصالح شرعت لحاجة الناس إلى التوسعة ورفعا للضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة .

القسم الثالث : المصالح التحسينية أو التكميلية : وهذه بدورها لا يقصد منها حفظ الأصول الخمسة ، كما لا يقصد منها رفع الحرج أو الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة ، وإنما الأخذ بمحاسن العادات والاستهداف إلى كمال الأخلاق [1] .

النوع الثاني : المصالح الملغاة

وهي التي قام الدليل الشرعي على إهدارها وإلغائها ، فهذه المصالح شهد الشرع ببطلانها وعدم اعتبارها ، والشارع لا يهدر مصلحة أو يلغيها إلا إذا ترتب على اعتبارها أو الاعتداد بها ضياع مصلحة أرجح منها . وهذا النوع من المصالح لا يصح التعليل به أو بناء الحكم عليه باتفاق العلماء ، مهما تحققت من مصالح من وراء العمل بهذا النوع ، لأنها مهدرة [2] .

النوع الثالث : المصالح المرسلة

وهذه المصالح هي التي لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو الغائها . وسميت بالمصلحة المرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو الغائها ، فالشارع سكت عنها ولم يرتب حكما على وفقها ، أو خلافها ، ومن ثم فإن المصحلة المرسلة لا تتحقق إلا في الوقائع التي سكت عنها الشارع وليس لها أصل معين يمكن أن تقاس عليه ويتحقق فيها معنى مناسب يصلح أن يكون مناطا لحكم شرعي [3] .

---

(١) للمزيد من التفصيل في أقسام المصلحة المعتبرة : أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه، ص ٣٢١ وما بعدها . الشيخ زكي الدين شعبان ، المصدر السابق ، ص ١٦٩-١٧٠ . الدكتور محمد السعيد ، المصدر السابق ص٨٦ وما بعدها .

(٢) الشيخ زكي الدين شعبان ، المصدر السابق ، ص ١٧٠ . د.حسن الشاذلي ، المصدر السابق، ص ٤٢٦

(٣) المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ١٦ . أستاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسي المصدر السابق ، ص٣٢٤ . الشيخ زكي الدين شعبان – المصدر السابق ص ١٥٣ . د. محمد السعيد عبد ربه – المصدر السابق ، ص١٠٦ .

وهذا النوع من المصالح لا يجوز أن يكون مصدرا للأحكام في نطاق العبادات والعقوبات ، وإنما يعمل به فقط في نطاق المعاملات [1] .

ويقرر الشيخ عبدالوهاب خلاف بأن "تدبير المصالح على الوجه الأكمل لايتم إلا إذا كان ولاة الأمر في سعة من العمل بالمصالح المرسلة ، وغاية الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان ، وقد ترك الرسول -صلى الله عليه وسلم- في أمته هاديين لا يضل من اهتدى بهما في تدبير شئونها ، وهي كتاب الله وسنته ، وأقام منارا ثالثا يستضاء به - فيما ليس فيه نص من كتاب أوسنة - وهو الاجتهاد الذي مهد طريقه ودعا إليه بقوله وعمله وإقراره ذلك لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- كثيرا ما كان يبلغ الأحكام مقرونة بعللها والمصالح التي تقتضيها . وفي هذا إيذان بارتباط الأحكام بالمصالح ولفت إلى أن الغاية إنما هي جلب المنافع ودرء المفاسد" [2] .

كما يقرر في موقع آخر بأنه "ليس يوجد مانع شرعي من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق المصالح في أي شأن من شئون الدولة ما دام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة" [3] .

الفرع الثالث

شروط المصلحة

المصلحة المرسلة كمصدر لتشريع الأحكام في الشريعة الإسلامية ، وكقيد لعدم جواز الانحراف بالسلطة ليست مطلقة دون قيد ، وإنما مشروطة بمجموعة من الشروط هي :

---

(١) أستاذنا المرحوم د. محمد زكريا البرديسي ، المصدر السابق ، ص ٣٢٥ .

(٢) المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف - السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية - دار الأفق بالقاهرة - ١٩٧٧ ص٧ .

(٣) المرحوم عبدالوهاب خلاف - المصدر السابق ص١٦ .

الشرط الأول : أن تكون من المصالح التي لم يقم دليل من الشرع على عدم اعتبارها ، فإذا توفر الدليل على إلغائها وعدم اعتبارها ، فلايجوز أن تكون مصدرا لحكم من الأحكام، ولا يصح العمل بها لأن المصلحة في هذه الحالة مخالفة للنص . والقاعدة أنه "لا اجتهاد مع النص" فوق أننا مأمورون بالعمل بالنص ولو لم تظهر لنا مصلحة ظاهرة [1] .

الشرط الثاني: أن تكون المصلحة محققة ، فإذا لم تكن المصلحة محققة كانت وهما ، والأحكام في الفقه الإسلامي لا تبنى على أوهام ، ومن ثم لا بد أن يتحقق من بناء التشريع على المصلحة جلب منفعة أو درء مفسدة محققتين .

الشرط الثالث : أن تكون المصلحة عامة ، بمعنى أن تكون مصلحة كلية وليست مصلحة خاصة لفرد أو أفراد قلائل ، وهذا يعني أن يتحقق من تشريع الحكم في الواقعة جلب نفع أو درء ضرر عن أكبر عدد من الناس ، أما إذا كان جلب النفع أو درء الضرر لفرد من الأفراد أو عدد محدود فلا يجوز ، لأن المصلحة في هذه الحالة تعتبر من المصالح الخاصة .

الشرط الرابع : أن تكون المصلحة متسقة مع مقاصد الشارع ، بمعنى أن تكون من جنس المصالح التي استهدف الشرع الإسلامي تحقيقها وغير متعارضة معها . ومن ثم فلا اعتبار مطلقا لمصالح لا تتفق مع غايات الشارع ومقاصده ، لأن هذه المصالح في هذه الحالة لا تكون مصالح بالمرة [2] .

الشرط الخامس : لا تتعارض مع حكم ثابت بالنص أو الإجماع . فإذا ما تحقق التعارض ، ففي هذه الحالة لا تعد مصلحة أبداً ، وإنما تعتبر مصالح ملغاة لا يعتد بها الشارع وتعتبر من قبيل المصالح المهدرة المشار إليها في الشرط الأول [3] .

---

(١) د. محمد السعيد عبد ربه ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(٢) الدكتور زكريا البري ، أصول الفقه الإسلامي ، ص ١٥٦ .

(٣) للمزيد من التفصيل في الشروط السابقة : المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف ، المصدر السابق ص ٩٤-٩٦ ، د. زكريا البري -المصدر السابق ص ١٥٦، الشيخ زكي الدين شعبان - المصدر السابق ص ١٧٣-١٧٤ ، أستاذنا المرحوم الشيخ زكريا البرديسي -المصدر السابق ص ٣٢٧-٣٢٨ . د.محمد السعيد عبد ربه -المصدر السابق ص١٠٧-١٠٩ ، د. علي جريشة - المصدر السابق ص١٤ وما بعدها .

الشرط السادس : أن تكون المصلحة معقولة ، ويضيف البعض شرطا آخر للمصلحة وهي أن تكون معقولة في ذاتها ، بحيث لو عرضت على أهل العقول السليمة لتلقتها بالقبول [1] وهذا الشرط من شأنه أن يخرج العبادات من مجال تشريع المصلحة . لأن العبادات جميعا لا مجال لإعمال العقل في تقبلها من عدمه ، ويجب الالتزام بها والعمل بمقتضاها سواء عقلنا معناها أو أدركناه أو لم ندرك هذا المعنى أو نعقله .

الشرط السابع : أن تؤدي المصلحة إلى رفع حرج لازم : ويضيف البعض أيضا شرطا سابعا للمصلحة مؤداه أن يؤدي إلى رفع حرج لازم بحيث إذا لم يؤخذ بها في موضعها لوقع الناس في حرج [2] .

غير أننا لا نرى أن ذلك يعتبر من شروط المصلحة ، لأن مثل هذا الشرط يضيق من نطاق المصلحة ويجعلها تقتصر على حالة الضرورة . وحالة الضرورة تعتبر الوجه الآخر للمشروعية في الفقه الإسلامي ، ومن ثم فإن هذا الشرط من شأنه أن يربط المصلحة بالرخص التي يعمل بها لضرورة تقتضي ذلك ، ومن شأنه أن يضيق من نطاق المصلحة .

ولكون الشريعة الإسلامية تجعل المصلحة مصدراً لتشريع الأحكام ، فإن ذلك يؤدي إلى إعطاء المشروعية الإسلامية بعداً آخر من حيث الأبدّية والشمول المطلق ، ويجعل للتقنين في الدولة الإسلامية معينا لا ينضب يغطي تطور الأزمان واختلاف الأماكن . فالمصلحة يمكن أن تغطي الوقائع المتجددة ، والمصالح غير المتناهية . وهو ما تقصر عنه النصوص لأنها متناهية ، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي ، والمصلحة وفقا لذلك كمصدر للمشروعية الإسلامية يمكن أن تواجه ما يستجد على الأمة من وقائع ونوازل .

ويقرر الشيخ عبدالوهاب خلاف ، أن هذا "ما سلكه الراشدون بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم– في تدبير الشئون العامة بما شرع الله في كتابه وعلى لسان رسوله . و إن حدث ماليس له في كتاب ولا سنة اجتهدوا رأيهم وابتغوا ما أدى إليه اجتهادهم مما رأوا فيه من مصلحة . ولا يخالف روح الدين، وكثيرا ما كان اجتهاد أحدهم يخالف

---

(١) الشيخ زكي الدين شعبان ، المصدر السابق ص ١٧٢ . د. السعيد عبد ربه ، المصدر السابق ص١٠٩

(٢) د. محمد السعيد عبد ربه ، المصدر السابق ص ١٠٩ .

اجتهاد صاحبه ، بل قد يخالف ما يفهم من ظاهر النص وما أتهم مجتهد منهم أنه على غير الحق أو تنكب طريقه ، ما دامت الغاية "المصلحة" وعدل الله . والوسيلة اجتهاد الرأي وإمعان النظر " . ويضرب الشيخ عبدالوهاب خلاف للاجتهاد بناء على المصلحة أن عمر اجتهد في إمضاء الطلاق الثالث على من طلق زوجته ثلاثاً ، واجتهاد عثمان بجمع المصحف وجمع الناس على قراءة واحدة ، واجتهاد علي بتحريق الرافضة . ويقرر أن ذلك كان الشأن في القضاء وطرق الحكم ، ويقرر أن هذه السبل في تطبيق الشريعة "إعمال الكتاب ثم السنة ثم الاجتهاد بالمصلحة" تعد السبيل القويم في تدبير شئون الدولة ، وكانت لا تضيق بحادث أو حاجة ، ولا تقصر عن تحقيق مصلحة ، ولا عن مسايرة الزمن في تطوراته ومراعاة ما تقتضيه تغيرات الأزمان والأحوال وبسلوكها ما شعر واحد بقصور الشريعة الإسلامية عن تحقيق مصالح الناس ، ولا رميت بحاجتها إلى غيرها . وما عرف إذ ذاك حكم شرعي وآخر سياسي ، وإنما كانت الأحكام كلها شرعية ، مصدرها ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ، وبذلوا أقصى الجهد لتحقيقها ، والله ما شرع الشرائع إلا لمصلحة عباده [1] .

وكما يقرر البعض بأنه لو لم يفتح الباب على مصراعيه للعمل بالمصلحة وفقا لشروطها وضوابطها ، لضاقت الشريعة عن مصالح العباد وقصرت عن الوفاء بحاجاتهم . ومن يتتبع منهج الصحابة والتابعين يجد العديد من الأحكام شرعت إعمالا للمصلحة [2] .

ومما قيل في مشروعية المصلحة ما ذكره ابن القيم عن ابن عقيل من أن "السياسة كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا نزل به وحي ، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقط غلط وغلّطَ الصحابة في شريعتهم [3] .

---

(١) الشيخ عبدالوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٨ وما بعدها .

(٢) أستاذ المرحوم الشيخ د. محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ص ٣٢٦ .

(٣) ابن القيم ، أعلام الموقعين ج٤ ص٣٧٢-٣٧٣ .

الفرع الرابع

موقع المصلحة بين مصادر المشروعية الإسلامية

السياسة الشرعية كما يقول الشيخ عبدالوهاب خلاف : هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية ، بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعةوأصولها الكلية [1] ، ولا سبيل إلى وضع السياسة الشرعية موضع التطبيق ، والتشريع في نطاق المستحدثات التي يتطلبها الأمر في نطاق المسائل الدستورية والمالية والقضائية إلا بإعمال دليل المصلحة . وتعد المصلحة حسب الرأي الراجح عند علماء الشريعة الإسلامية من مصادر المشروعية الإسلامية ، وأصلا من الأصول في تشريع الأحكام في الدولة الإسلامية ، وهذا الرأي هو ما تذهب إليه معظم مذاهب أهل السنة من أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة .

وإذا كان هذا هو المقرر في هذه المذاهب ، فإن القول الذي يرى بأن المصلحة حجة عند الإمام مالك وحده رأي غير سديد [2] .

وترتيبا على كون المصلحة من مصادر المشروعية الإسلامية ، فإنها في مجال ممارسة السلطة العامة تعتبر أساساً لمشروعية ممارسة أي سلطة من سلطات الدولة ، حيث يجب أن تنتزع الشرعية عن أي سلطة تخرج عما استهدف الشارع تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين ، فشرعية السلطة من عدمها تدور مع المصلحة العامة للجماعة الإسلامية وجوداً وعدماً [3] .

والمصلحة بهذا المعنى تعتبر مصدراً للأحكام والقوانين جميعا في الدولة الإسلامية فيما عدا العبادات والعقوبات ، سواء في نطاق القانون العام أو القانون الخاص خلافا لما يراه الدكتور عبدالحميد متولي من أن المصلحة لا يصح عدها في عداد مصادر القانون الإسلامي أو بعبارة أخرى لا تعد من مصادر الشريعة الإسلامية ، وينتهي

---

(١) المرحوم عبدالوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ١٥،١٦ .
(٢) للمزيد من التفصيل ، د.محمد السعيد عبد ربه ، المصدر السابق ص ١٠٧ .
(٣) في هذا المعنى ، الدكتور السنهوري ص ١٧٧–١٧٨ .

إلى تشبيه المصلحة بمبادئ القانـون الطبيعي وقواعد العدالة في الفقه الوضعي الحديث [1] . وهو رأي لا نقره عليه ومردود . لأن المصلحة في الفقه الإسلامي لها ضوابط وشروط تنأيان بها عما وجه للقانون الطبيعي وقواعد العدالة من نقد . فضلا عن غموض القانون الطبيعي وقواعدالعدالة وعدم تحديدهما .

والمصلحة بالمعنى السابق لا تعد فقط مصدراً من مصادر القانون . وإنما تمثل أيضا الحدود التي يجب أن تقف عندها السلطة في ممارسة سلطاتها واختصاصها . فيما لا نص فيه . بحيث يعد أي تجاوز عن تلك القيود والحدود إنحرافاً في استخدامها يجب إصلاحه وتقويمه فوراً . فضلا عما يمكن أن يترتب على ذلك من اعتبار القرارات الصادرة من هذه السلطات باطلة .

المطلب الثالث

بعض تطبيقات قيد عدم جواز الإنحراف في استعمال السلطة

إذا كان الإسلام قد قرر قاعدة المصلحة . وأقامها كدليل من الأدلة التي يمكن أن تكون أساسا لتشريع الأحكام فيها . فضلا عن إمكانية تعليل الأحكام بها . وجعل تجاوز هذه المصلحة عيبا من عيوب ممارسة السلطة وتجاوزها عن حدودها المقررة . فإن التطبيق العملي لهذه القاعدة يؤدي بنا إلى القول بأن عيب الإنحراف وضرورة تقويمه ليس أمراً نظريا في الإسلام ، حيث تطبيقات هذا المبدأ كثيرة ومتعددة ، وسوف نقتطف بعضا منها للتدليل على ذلك .

١- ما رواه إبن الجوزي في سيرة عمر -رضي الله عنه- أن عمر خطب فقال في بعض كلامه : "ألا وإني والله ما أرسل عمالي ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم . ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسننكم ، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلي . فوالذي نفسي بيده لأقِصَّنه . فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين : أفرأيت إن

(١) يعارض في هذا الدكتور عبدالحميد متولي - نظام الحكم في الإسلام ص ٨٠ وما بعدها .

كان رجل من المسلمين على رعيته ، فأدب بعض رعيته إنك لمقصه منه ؟ قال عمر : إي والذي نفس عمر بيده ، إذن لأقصنه منه ، إني لأقص منه . وقد رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقص من نفسه . ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم . ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم ، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم" [1] .

والرواية تنصرف إلى حالة تجاوز عمال الخليفة وولاته السلطة المقررة للتأديب بأن انحرفوا بها عن مقاصد الشارع ، ولا تنصرف إلى حق الولاة والعمال في تأديب عمالهم إذا ما تم ذلك بمقتضى ، وعلى النحو الذي يوجبه الشارع .

٢- كما أن عمر -رضي الله عنه- لم يكتف بتطبيق مبدأ عدم التجاوز في استخدام السلطة والخروج بها على مقتضياتها الشرعية على عماله وولاته فحسب ، وإنما طبق هذا المبدأ على أبناء العمال والولاة ، فقد يستغل هؤلاء سلطة آبائهم ويعتمدون عليها للقيام بأعمال تخالف مقصود الولاية ، وتخرج بالتالي سلطة العمال والولاة عن حدودها الشرعية ، ذلك أنه لولا وضع هؤلاء الأبناء ، لما سولت لهم أنفسهم التطاول على حريات الناس والإعتداء عليهم ونيلهم بالأذى [2] ، من ذلك ما رواه ابن الجوزي حيث قال : "عن أنس بن مالك ، قال : كنا عند عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل من أهل مصر . فقال: يا أمير المؤمنين ، هذا مقام العائذ بك ، قال عمر : ومالك ؟ قال: أجرى عمرو بن العاص الخيل بمصر ، فأقبلت فرس لي ، فلما تراءاها الناس قام محمد بن عمرو فقال : فرسي ورب الكعبة ، فلما دنا مني عرفته ، فقلت : فرسي ورب الكعبة ، فقام يضربني بالسوط ويقول : خذها ، خذها وأنا ابن الأكرمين . قال أنس : فوالله ما زاد عمر على أن قال : إجلس . ثم كتب إلى عمرو : إذا جاءك كتابي هذا فأقبل ، وأقبل معك بابنك محمد . قال : فدعا عمرو ابنه فقال : أأحدثت حدثا ، أجنيت جناية ؟ قال : لا ، قال : فما بال عمر يكتب فيك؟ . قال أنس : فقدما على عمر ، فوالله إنا لعند عمر بمنى إذ نحن بعمرو وقد أقبل في إزار ورداء ، فجعل عمر يلتفت ، هل يرى إبنه ؟ فإذا هو خلف أبيه .

---

(١) ابن الجوزي – سيرة عمر بن الخطاب ص ٧٠ ، وأشار إليه ظافر القاسمي ج١ ص ٥٧٩ .

(٢) ظافر القاسمي – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ج١ ص ٥٨١ .

فقال : أين المصري : قال : ها أنذا ، قال دونك الدِّرة ، اضرب ابن الأكرمين . اضرب ابن الأكرمين ، اضرب ابن الأكرمين . قال أنس فضربه حتى أثخنه ، ثم قال عمر : أجليها على صلعة عمرو ، فوالله ما ضربك إلا بفضل سلطانه . فقال : يا أمير المؤمنين : لقد ضربت من ضربني ، فقال عمر : أما والله لو ضربته ما حلنا بينك وبينه ، حتى تكون أنت الذي تدعه ، ثم قال لعمرو إيه يا عمرو : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ ثم التفت إلى المصري ، فقال : انصرف راشداً ، فإن رابك ريب فاكتب إلي [1] .

وإنه ليعجز اللسان عن تحليل هذه الرواية بما تكشفه عن عظمة الإسلام . وعظمة عمر حيث اقتص من ابن عمرو وكاد العقاب أن يطول عمرو نفسه لولا أن المصري اكتفى بالقصاص ممن ضربه ، ولا أجد تعبيرا أبلغ مما عبر به عمر "أجلها على صلعة عمرو" للدلالة على عدم جواز الإنحراف في استعمال السلطة في الفقه الإسلامي . لا سيما وأن الطرف الآخر في القضية قبطي من أبناء مصر ، ذهب ليختصم والي مصر عند الخليفة ، فأي انتصاف ذلك ..... وأي مساواة نجدها على هذا النمط المثالي . ذلك هو شأن الإسلام ، وما يقوم عليه من مثل لا نجدها في أي نظام في الشرق أو الغرب . في القديم أو الحديث ، وأين ذلك مما يجري على المسلمين تحت سمع وبصر العالم كله الذي يتشدق بمبادئ الحرية والمساواة ، والتي في ظلها وتحت مبادئها ، وفي ظل ديمقراطياتها تجري بحور الدم للمسلمين في صربيا والبوسنة والهرسك .

٣- ومن مظاهر عدم جواز الإنحراف بالسلطة فيما هو مقرر لرئيس الدولة في الفقه الإسلامي في تعيين الولاة والعمال وسائر الموظفين ، فإنه وإن كان يملك سلطة تقديرية واسعة ، إلا أن ممارسة هذه السلطة مرتبطة أساسا بالمصلحة العامة للجماعة الإسلامية . وفي ارتباط مصالحها بأداء وظائف الدولة بطريقة فعالة على نحو يحقق المقصود من وجود هذه الوظيفة ، لذلك قرر الفقهاء أن كل وظيفة يجب أن يختارلها من تتوفر فيه شروط القدرة والكفاية للقيام بأعبائها على نحو يحقق المصلحة العامة ، وقد ضرب الإمام ابن القيم والإمام ابن تيمية أمثلة عديدة لما يتعين أن يلتزم به الحكام بمقتضى الأمانة

(١) ابن الجوزي – سيرة عمر بن الخطاب ص ٧٠ وأشار إليه ظافر القاسمي ج١ ص٥٨١-٥٨٢ هذه الرواية أيضا د. محمد سلام مدكور – معالم الدولة الإسلامية ص ١٣٣-١٤٠ .

الملقاة على عاتقهم في اختيار عمال الدولة وولاتها وبما يحول دون الانحراف بالسلطة عن مقاصدها ، من ذلك ما قرره ابن تيمية من أن ولي الأمر يجب عليه "أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل ، قال النبي -صلى الله عليه وسلم- : "من ولي من أمر المسلمين شيئا فولّى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله" .

ويروي ابن تيمية عن عمر -رضي الله عنه- أنه قال : "من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين" . ويعقب ابن تيمية على ذلك بقوله : "وهذا واجب عليه ، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار" ، ويجب على عمال الحاكم وولاته في الأقاليم كما يقول ابن تيمية أن "على كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده" . وهنا يقرر ابن تيمية أن هذا الإلتزام واجب في حق نوابه وولاته ، وكل من تولى أمراً من أمور المسلمين في ضرورة اختيار الأصلح من قمة السلم الإداري حتى أصغر عامل ، حيث بدأ بنواب السلطان وانتهى برؤساء القرى [1] .

ويؤكد ابن تيمية قاعدة واضحة في شأن عدم جواز الانحراف بالسلطة فيقرر أنه "يجب على كل من ولي شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه" . ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب ، بل ذلك سبب المنع ، فإن في الصحيحين عن النبي -صلى الله عليه وسلم- "أن قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية ، فقال -صلى الله عليه وسلم- : إنا لا نولي

---

(١) يقول ابن تيمية : "وهذا واجب عليه -الحاكم- فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان ، والقضاة ، ومن أمراء الأجناد ، ومقدمي العساكر الصغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشادين والسعاة على الخراج والصدقات ، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين ، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده ، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين ، وأمير الحاج والبرد . والعيون الذين هم القصاد ، وخزان الأموال ، وحراس الحصون ، والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ، ونقباء العساكر الكبار والصغار ، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين" - السياسة الشرعية ص ٦-٧ .(الشادي هو الجامع للشيء من علم وأدب ومال والبرد جمع بريد ، والدهاق هو رئيس القرية أو التاجر أو من له مال أو عقار) .

أمرنا هذا من طلبه ، وقال -صلى الله عليه وسلم- لعبد الرحمن بن سمره : يا عبدالرحمن لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها من غيرمسألة أعنت عليها . وإن أعطيتها عن مسألة وكِلتَ إليها "[1] . وينتهي ابن تيمية من تأكيد هذه القاعدة التي تحول دون الانحراف في استخدام السلطة والخروج بها على غيرمقتضى الشرع بقوله : "فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما ، أو ولاء عتاقة ، أو صداقة ، أو موافقة في بلد ، أو مذهب ، أو طريقة ، أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية ، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة ، أو غير ذلك من الأسباب ، أو لضغن في قلبه على الأحق . أو عداوة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين [2] ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون"[3].

ويقرر ابن تيمية أن الوالي قد يتأثر في تعيين عماله بمودة أو قرابة أو عداوة تؤدي به إلى استبعاد الأصلح ، فيكون بالتالي قد خان أمانته ، وخرج بالسلطة عن حدودها الشرعية ، ويستشهدابن تيمية بما قررته السنة من أن "الولاية أمانة يجب أداؤها- على النحو الذي يقضي به الشرع - ومثل قوله -صلى الله عليه وسلم- لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة : "إنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من اخذها بحقها ، وأدى الذي عليه فيها" .

وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : "إذا ضيعت الأمانة ، فانتظر الساعة" قيل يا رسول الله : وما إضاعتها ؟ قال : إذا وسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[4].

فإذا لم يوجد الأصلح فعلى من بيده سلطة التعيين أن يختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه . وعليه أن يبذل قصارى جهده في هذا الإختيار . فإن فعل وأخذ الولاية بحقها ، فقد أدى الأمانة ، وقام بالواجب ، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل

(١) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ٨ .
(٢) سورة الأنفال - الآية ٢٧ .
(٣) ابن تيمية -المصدر السابق نفس الموقع والصفحة .
(٤) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ١١ .

والمقسطين عند الله ، وإن اختل بعض الأمور بسبب غيره ، إذا لم يكن إلا ذلك ، فإن الله يقول : "فاتقوا الله ما استطعتم" [1] . ويقول : "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" [2] .

ويستطرد ابن تيمية فيقرر أن من أدى الواجب المقدور عليه فقد اهتدى . لكن إذا كان منه عجز ، ولا حاجة إليه ، أو خيانة -أي خرج بالسلطة عن مقتضياتها- عوقب على ذلك [3] .

ويقرر ابن تيمية في بيان حدود ممارسة السلطة في تعيين الولاة والعمال وسائر الموظفين بأنه من المحتم أن يعرف من بيده سلطة التعيين الأصلح في كل منصب ويقرر بأن الولاية لها ركنان : القوة ، والأمانة ، كما قال تعالى : "إن خير من استأجرت القوي الأمين" [4] . وقال صاحب مصرليوسف عليه السلام : "إنك اليوم لدينا مكين أمين" [5] ، وقال تعالى في صفة جبريل "إنه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين" [6] . وينتهي إلى أن القوة في كل ولاية بحسبها . فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب . والمخادعة فيها . فإن الحرب خدعة ، وإلى القدرة على أنواع القتال : من رمى وطعن وضرب . وركوب وكر وفر ، ونحو ذلك . والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام" . أما الأمانة فيقرر ابن تيمية أنها ترجع إلى خشية الله ، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، وترك خشية الناس ، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله عز وجل على كل حكم على الناس [7] .

ونظرا لتداعي الأمانة والقوة في الناس ، فإن ابن تيمية يضع معيارا تتقيد به السلطات العامة في الدولة الإسلامية في التعيين . مؤدى هذا المعيار أن الواجب في

---

(١) سورة التغابن الاية ١٦ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(٣) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٤،١٣ .
(٤) سورة القصص الآية ٢٦ .
(٥) سورة يوسف الآية ٥٤ .
(٦) سورة الإنفطار الآيات ٢١،٢٠،١٩ .
(٧) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٤،١٣ .

كل ولاية بحسبها ، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة ، والآخر أعظم قوة . قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررا" . فيقدم في إمارة الحرب القوي الشجاع . وإن كان فاجراً على الضعيف وإن كان أمينا . ويستشهد بما روى عن الأمام أحمد بن حنبل حينما سئل عن الجهاد مع الأمير القوي الفاجر ، أم الضعيف الصالح . فأفتى بقوله : "أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين ، وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين ، فيغزى مع القوي الفاجر ، وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم: "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" [1] .

ويضرب ابن القيم وابن تيمية أمثلة عديدة للقاعدة السابقة منهاتولية خالد إمارة الحرب لنكايته في العدو ، وتقديمه على غيره من السابقين من المهاجرين والانصار ممن هم أفضل منه وأسبق إلى الإسلام ، فتقدم عبدالرحمن بن عوف وسالم مولى أبي حذيفة وعبدالله بن عمر ، وهؤلاء جاهدوا بأموالهم وقاتلوا في سبيل نشر الدعوة قبل الفتح . وهم بذلك يفضلون من قاتل بعد الفتح ، وخالد ممن كان قد أسلم بعد الفتح : إلى جانب أنه ارتكب أفعالا تبرأ منها الرسول -صلى الله عليه وسلم- حتى أنه قال فيه : "اللهم إني أبرأ إليك مما فعله خالد" ، كما أن أبا ذر الغفاري رفض الرسول -صلى الله عليه وسلم توليته وهو أصلح من خالد في الأمانة والصدق ورغم ذلك رفض النبي -صلى الله عليه وسلم- توليته رغم أنه من أسبق الصحابة إلى الإسلام ، ورغم أنه من أتقى الصحابة وأورعهم ، وذلك لضعفه ، ولما طلب الولاية قال له -صلى الله عليه وسلم- : "يا أبا ذر إني أراك ضعيفا ، وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم" ، وهو الذي قال فيه -صلى الله عليه وسلم- : "ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق من أبي ذر" . كما أمر الرسول -صلى الله عليه وسلم- عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل مع وجود من هو أفضل منه ، وذلك لحسن سياسته ، وخبرته ، وذكائه ، ودهائه ، وهو ما يتطلب في إمارة الحرب [2] .

---

(١) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٦-١٧ .

(٢) ابن القيم – أعلام الموقعين ج١ ص١٠٦ ، ابن تيمية – السياسة الشرعية – ص١٧، ١٨ .

وما أوردناه عن ابن تيمية رضي الله عنه في عدم جواز الإنحراف في استخدام السلطة يحدد وبوضوح عيب الإنحراف بالسلطة الذي لم يتوصل اليه إلا بعد وجود القضاء الإداري الفرنسي وتأكيد مجلس الدولة صفته القضائية في عام ١٨٧٢ [١] في حين أن هذا المبدأ وتطبيقاته مقرر في الإسلام منذ نشأة الدولة الإسلامية . ويمكن أن نستخلص من الأمثلة التي أوردناها عن ابن تيمية النتائج الآتية :

النتيجة الأولى : أنه في نطاق التولية يجب على السلطة المختصة أن تولي أصلح المستوفين لشروط التولية ، فإذا عدل من الأصلح إلى غيره ، فذلك يعد انحرافا في استخدام السلطة ويعد كما عبر ابن تيمية خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين ، فهو تعبير حاسم عن خروج العمل عن نطاق المصلحة التي تغياها الشارع ، فضلا عن اعتبار هذا العمل خيانة للمجتمع الإسلامي .

النتيجة الثانية : أن واجب تولية الأصلح يتعين أن يراعي على مختلف درجات السلم الإداري ، فهو يقع على عاتق رئيس الدولة عند الاختيار ، كما يقع على من دونه ويتسلسل على درجات السلم الإداري حتى أدنى درجاته ، وهم رؤساء القرى على النحو الذي عبر عنه ابن تيمية .

النتيجة الثالثة : يجب أن تراعى المصلحة في نطاق التولية دون أي اعتبار آخر فلا يجوز أن يعدل من الأصلح إلى غيره على أساس أن هذا الغير كان السابق في طلب الولاية ، كما لا يجوز أن يكون سبب هذا العدول أو التولية القرابة ، أو الولاء ، أو الصداقة ، أو الانتماء إلى بلد واحد ، أو اعتناق مذهب واحد ، أو ينتمي إلى جنس معين كالعربية أو الفارسية أو غيرهما ، كل ذلك من قبيل خيانة الأمانة وتجنب المصلحة .

النتيجة الرابعة : أنه عند الاختيار يجب أن يكون المعيار الأمثل فالأمثل . فإذا التزم من بيده سلطة التعيين بهذا المعيار يكون قد قام بهذا الواجب ودخل في نطاق أئمة العدل ، حتى ولو تحقق بعد ذلك بعض الأمور التي تؤكد أن الاختيار لم يكن للأمثل طالما أن ذلك لا دخل له فيه ، ولم يكن أمامه سوى ذلك بأن بذل ما في وسعه

---

(١) للمؤلف – القضاء الإداري وإجراءات التقاضي ص ١١٦ .

عند الاختيار . أما إذا كان أمامه عند الاختيار من هو أمثل منه وأقدر ، فإن ذلك يعد خيانة يتحمل عواقبها ومسئوليتها .

النتيجة الخامسة : أن يتعين وضع معيار لتحديد الشروط الخاصة بالتولية . وأن يقوم هذا المعيار على القوة والامانة . والقوة تختلف من ولاية إلى اخرى . فليس لها معيار منضبط يمكن أن يقاس عليه . ذلك أن القوة في قيادة الجيش غير القوة في إدارة أموال الدولة . أما الأمانة فقدْ وضع لهاابن تيمية معايير ثلاثة وهي الخوف من الله . وألا يضحي بآخرته في سبيل دنياه ، وألا يخشى الناس .

النتيجة السادسة : أن شروط كل ولاية تختلف عن الأخرى . فمن الولايات من يمكن أن يقدم لها القوي الفاجر على الأمين الضعيف ، وفي ولايات أخرى تحتاج إلى التقي الأمين . ويقدم في القضاء الأعلم الأورع وهكذا ....

٤- كما أن أبا يوسف في كتابه الخراج ذكر عدة تطبيقات تؤكد جميعها عدم جواز الإنحراف في استخدام السلطة ، ومن هذه التطبيقات عدم جواز الظلم في مباشرة السلطة ، أو الاستعانة بغير أهل الثقة والأمانة . لأن الإقدام على أي من هذين الأمرين من شأنه أن يؤدي إلى إهدار المصالح العامة للمسلمين وهلاك الرعية [١] .

كما لا يجوز أن يمنح استغلال مرفق من مرافق الدولة أو يأذن بالإنتفاع بممتلكاتها وأموالها العامة ، إذا كان من شأن هذا الانتفاع أو الإذن الحاق ضرر بالمصلحة العامة للمسلمين ، كما لو كان الإذن أو الانتفاع من شأنه أن يؤثر على فاعلية أداء المرفق أو أدائه للخدمة المخصصة له [٢] .

٥- ومن التطبيقات الواضحة لعدم جواز إساءة استخدام السلطة ما رواه ابن الجوزي خبراً عن جرير بن عبدالله البجلي فقال : "إن رجلا كان مع أبي موسى الأشعري ، وكان ذا صوت ونكاية في العدو- فغنموا مغنما ، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه ، فأبى أن يتقبله إلا جميعا ، فجلده أبو موسى عشرين سوطا ، وحلقه ، فجمع

---

(١) أبو يوسف الخراج – ص٥ . السنهوري – الخلافة ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) في هذا المعنى – أبو يوسف الخراج ص ٩١ – ٩٣ .

الرجل شعره ، ثم ترحل إلى عمر حتى قدم عليه فدخل ، فادخل يده ، فاستخرج شعره ، ثم ضرب به صدر عمر ، فقال : أما والله لولا ! ، فقال عمر : صدق لولا النار ! فقال : يا أمير المؤمنين : إني كنت ذا صوت ونكاية في العدو -وأخبر عمر بأمره- وقال : ضربني أبو موسى عشرين سوطا وحلقني ، وهو يرى أن لا يقتص منه : فقال عمر : لان يكون الناس كلهم على صرامة هذا ، أحب إلي من جميع ما أفاء الله علي . فكتب عمر إلى أبي موسى : "سلام عليكم ، أما بعد فإن فلان أخبرني كذا وكذا ، فإن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس ، فعزمت عليكم لما قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك . وإن كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس ، فاقعد له في خلاء من الناس حتى يقتص منك . فقدم الرجل ، فقال له الناس : أعف عنه . فقال : لا والله ، لا أدعه لأحد من الناس . فلما قعد أبو موسى [1] ليقتص منه ، رفع الرجل رأسه إلى السماء ثم قال : اللهم قد عفوت عنه.

٦- ولم يقتصر إعمال مبدأ عدم جواز الإنحراف في استخدام السلطة على عهد الخلافة الراشدة ، وإنما امتد بعدها ولكن في صورة أخرى حيث تحملت الدولة الآثار المترتبة عليها باعتبار أنه في لغة العصر الحاضر ورجال القانون "خطأ مرفقي" من ذلك ما حدث في عهد معاوية على النحو الذي رواه الطبري قال : "خطب عبدالله بن عمرو بن غيلان على منبر البصرة ، فَحَصَبَهُ رجل من بني ضبة ، فأمر به فقطعت يده . فأتت بنو ضبة إلى الأمير ، فقالوا : إن صاحبنا جنى ما جنى على نفسه ، وقد بالغ الأمير في عقوبته . ونحن لا نأمن أن يبلغ خبره أمير المؤمنين ، فيأتي من قبله عقو به تخص أو تعم . فإن رأى الأمير أن يكتب لنا كتابا يخرج به أحدنا إلى أمير المؤمنين يخبره أن قطعه على شبهة وأمر لم يتضح فكتب لهم بعد ذلك إلى معاوية فوجه الأمير إلى معاوية ووافاه الضبيون فقالوا : يا أمير المؤمنين : إنه قطع صاحبنا ظلما ، وهذا كتابه إليك وقرأ معاوية الكتاب فقال : أما القود من عمالي لا يصح ، ولا سبيل إليه ، ولكن إن شئتم وديت صاحبكم. قالوا فده ، فواداه من بيت المال ، وعزل عبدالله ويعقب ظافر القاسمي على

---

(١) إبن الجوزي – سيرة عمر بن الخطاب ص ٧٠ . وأشار إليه ظافر القاسمي – نظام الحكم في الاسلام في الشريعة والتاريخ الإسلامي ج١ ص٥٨٠ . د. محمد سلام مدكور –معالم الدول في الاسلام ص ١٤٠

هذه الرواية بأن "هذا الإطلاق في منع القود من العمال مخالف لنص الشريعة الإسلامية وروحها . كما أن الشرائع الوضعية تأباه كل الإباء [1] . ونحن نؤيده فيما قرره من أن الشريعة الإسلامية تأبى عدم القود في هذه الحالة ، غير أننا نرى أن الوضع في هذه الحالة كان يستوجب الجزاءات الآتية : ١- القود منه لقطع اليد بشبهة ، وهو ما تحرمه الشريعة . ٢- تعويض المقطوع . ٣- عزل الوالي . وقد اكتفى معاوية بدفع الدية وهو ما يطلق عليه في الفقه الإداري المعاصر تحمل المتبوع خطأ التابع والتي بمقتضاها تسأل الدولة عن أعمال موظفيها ، وهو لم يتقرر في الفقه الحديث [2] ، إلا في وقت قريب نسبيا ، فضلا عن توقيع عقوبة العزل من الوظيفة .

ومن هذه الأمثلة التي أشرنا إليها والتي تعبر جميعها عن أن الإسلام عرف مبدأ عدم جواز الإنحراف في استخدام السلطة ، وأن هذا القيد في ممارستها هو قيد عام ينصرف إلى كل السلطات العامة في الدولة الإسلامية التشريعية والتنفيذية والقضائية . ذلك أن إعمال هذه السلطات لوظائفها يرتبط أساسا بالمصلحة العامة للجماعة الإسلامية ، وعلى أساس هذه المصلحة منحت هذه السلطات الحق في مباشرة السلطة والاختصاص . أما إضرار الغير فليس مأذونا به وخارج عن مقتضى الإذن لها بمباشرة السلطة أو الاختصاص [3] ، ويعد انحرافا وخروجا عن الدائرة التي رسمها الشارع في ممارسة الاختصاص والسلطة .

وعلى ذلك يتحقق عيب الإنحراف في السلطة في الفقه الإسلامي في كل الحالات التي تتجنب فيها السلطات العامة في الدولة الإسلامية المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي ، كما تتحقق في الحالات التي تخرج عن نطاق الأهداف المحددة لها والتي ابتغت الشريعة تحقيقها من وراء النصوص وهو ما يطلق عليه مبدأ "تخصيص الأهداف" حتى لو سعت السلطة من خلال ما قامت به من عمل إلى تحقيق المصلحة العامة طالما أنها ابتعدت عن الهدف المحدد من وراء النص الذي ابتغى الشارع تحقيقه .

---

(١) ظافر القاسمي – نظام الحكم في الإسلام ج١ ص ٥٨٣/٥٨٢ .
(٢) للمؤلف – القضاء الإداري وإجراءات التقاضي وطرق الطعن في الأحكام الإدارية عام ١٩٩٨ ص٤٢٤ وما بعدها.
(٣) في هذا المعنى : أبو يوسف الخراج – ص٩١-٩٣ ، الشاطبي – الموافقات ج٢ ص٣٥٢ ، السنهوري – الخلافة ص ١٧١ .

المبحث الثالث

الملاءمة بين الأسلوب والهدف منه

قيد الملاءمة بين الأسلوب والهدف منه يتجسد في عدم جواز إساءة استخدام السلطة أو التعسف فيها ، وعلى ذلك نبين ماهية عدم جواز إساءة إستخدام السلطة أو التعسف فيها ، ثم تطبيقات هذا المبدأ في الإسلام .

المطلب الأول

ماهية "عدم جواز إساءة السلطة والتعسف فيها"

وإلى جانب قيد عدم جواز مخالفة القانون الإسلامي [١] وقيد عدم جواز الإنحراف في استعمال السلطة والخروج بها عن مقتضيات المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي ، يوجد قيد ثالث على السلطة السياسية يجعل لهذه السلطة نطاقاً محدداً لايجوز أن تتعداه ، ويتمثل هذا القيد في وجوب الملاءمة بين الأسلوب الذي تمارسه السلطة السياسية وهي بصدد استخدامها لوسائلها ، والهدف المراد تحقيقه من هذا الاستخدام .

وهذا القيد يؤدي الى نتيجة هامة خلاصتها أن السلطة السياسية وهي في مجال استخدام الوسائل التي منحها لها القانون الإسلامي لممارستها السلطة لا يجوز لها إساءة إستخدامها أو التجاوز في ممارستها لتحقيق أهداف تتنافى مع المقصد الأساسي الذي شرعت السلطة من أجله [٢] .

---

(١) ولا يكفي لإضفاء المشروعية على القوانين واللوائح الصادرة من السلطة العامة رضاء الناس بهما ، إذا كانت القوانين واللوائح مخالفة لمبادىء الشريعة الاسلامية ويوضح الغزالي في الأصل العاشر من أصول العدل والإنصاف التي يجب أن يراعيها الولاة أن لايطلب رضاء أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لايضر سخطه ، كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : إني لأصبح ونصف الخلق علي ساخط ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط ، ولا يمكن أن يرضي الخصمين ،وأكبر الناس جهلا من ترك الحق لأجل رضا الخلق ، الغزالي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٢٩

(٢) السنهوري : الخلافة ص ١٧ .

ومن ثم فإنه إذا كان القيد السابق – عدم جواز الانحراف في استعمال السلطة يتحدد في كل الحالات التي تبتغي السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، أهدافا غير الأهداف التي حددتها النصوص في الشريعة الإسلامية أو أهدافا تتعارض مع المصالح الأساسية التي استهدفتها الشريعة في الخلق ، فإن العيب الذي نحن بصدده يشمل صورا عديدة من إستعمال السلطة بطريقة لاتتواءم مع مقاصد الشارع وغايته ، حتى ولو كان هذا الاستعمال هدفه مصلحة المجتمع الإسلامي ،وذلك على النحو التالي :

١- فهو يشمل التجاوز في إستعمال السلطة وهو يتحدد في كل الحالات التي تمارس فيها السلطة لتحقيق مصلحة المجتمع الإسلامي إلى جانب استهداف مصالح أخرى لم يقصدها الشارع كما لو أريد من استخدامها تحقيق مصالح عامة للمجتمع الإسلامي ، وتحقيق منافع شخصية أيضا .

٢- كما يشمل هذا العيب أيضا التعسف في إستعمال السلطة وهو يتحدد في كل الحالات التي يكون الهدف منها دائما تحقيق المصالح العامة للمجتمع الإسلامي ولكن لايتحقق التناسب بين الوسيلة المستخدمة . وبين الهدف المقصود وذلك باستخدام وسيلة قاسية لدفع ضرر يمكن أن يندفع بوسيلة أخف .

٣- كما يتحقق هذا العيب أيضا في كل الحالات التي تستخدم فيها وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة ، فمهما كان نبل الغاية وسموها فإن ذلك لايسوغ مطلقا، استخدام وسائل غير مشروعة[1] .

ففي كل هذه الحالات يتحقق عيب إساءة استخدام السلطة وهو ما أطلقنا عليه بعدم الملاءمة بين الأسلوب المتبع والهدف منه .

---

(١) فالفقد السياسي الميكافيلي يقوم على أن الغاية تبرر الوسيلة ويهتم بالمظاهر ويخفي الخداع والغش والخيانة وعدم الاستقامة ويرى استبعاد الفضائل المستمدة من الدين ، والفضيلة لديه هي التي تعتمد على العظمة والشهرة والقوة كما أن العدل عنده ليس سوى مصلحة الأقوى . وقد تأثر بهذه الأفكار فلاسفة أوربا ... ولا زال الغرب يتبع معنا منهجا ميكيافيليا حتى اليوم يراجع في هذا المعنى د/ فتحي الدريني خصائص التشريع الاسلامي ص ٩٥ ومابعدها .

ومن المحتم أن تكون ممارسة أي سلطة مستهدفة المصلحة العامة إلا انه كما أشرنا قد تستخدم وسائل لاتتناسب مع الهدف المراد تحقيقه من إستخدام هذه الوسائل الأمر الذي يعود بأضرار جسيمة قد لاتتناسب مع الأهداف التي رسمها الشارع وقد تتستر سلطة من السلطات وراء المصلحة العامة لتحقيق مصالح وغايات تتنافى مع الهدف الذي شرعت من أجلها السلطة ، كما قد تستخدم وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة وفي النهاية قد يتحقق إساءة إستخدام السلطة إذا كانت ممارستها في نطاق التفسير الحرفي والضيق لنصوص القانون ، مبتعدة بها عن المصلحة الأساسية التي ابتغاها الشارع من وراء هذه السلطة . ففي كل هذه الحالات والصور يتحقق اساءة استخدام السلطة أو يتحقق عدم المواءمة بين الأسلوب المتبع في ممارسة السلطة والهدف الذي يبتغي تحقيقه ، ذلك أن كل شكل من أشكال السلطة يؤدي الى تحقيق نتائج معينة . ومن المفروض أن تتحقق المواءمة بين الوسيلة والغاية ، فلا يكفي لإضفاء المشروعية على ممارسة السلطة أن تستهدف المصلحة العامة فقط حتى لاتتحقق مخالفة القانون . بل قد تتحقق هذه المخالفة حتى ولو كان الهدف من إعمال السلطة هو المصلحة العامة .

فالشارع الإسلامي كما يقرر ابن القيم ابتغى من وراء إعمال السلطة تحقيق غايات وأهداف ورسم طرقا لتحقيق هذه الأهداف وتلك الغايات " والطرق أسباب ووسائل لاتراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد "[1] .

ويوضح ابن القيم الوسائل المؤدية الى المقاصد في موقع آخر فيقسمها الى أربعة أقسام :

أ - وسيلة موضوعة للإفضاء الى مفسدة وهذه غير جائزة ولا يجوز استخدامها .

ب- وسيلة موضوعة للمباح مقصود بها التوصل الى المفسدة واستخدام هذه الوسيلة غير جائز أيضاً ، واستخدام هاتين الوسيلتين مخالف للقانون الإسلامي وانحراف في استخدام السلطة .

جـ- وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل الى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، واستخدام هذه الوسيلة غير جائز ، وإعمالها إساءة لاستخدام السلطة .

---

(١) ابن القيم : الطرق الحكمية ص ١٦ وإعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٧٣ .

د - وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي الى المفسدة ، ومصلحتها أرجح من مفسدتها واستخدام هذه الوسيلة مشروع ، لأن إعمال السلطة يتحتم أن يترتب عليه أضرار ، لأن هذا الإعمال يقتضي في معظم حالاته استخدام وسائل القهر بمقتضى ماللسلطة من وسائل السيادة والسلطان ، وسينتج حتما أضرار ، إلا أن هذه الأضرار محتملة ولا تؤثر في مشروعية السلطة لما تحققه من مصالح يترتب على فواتها حدوث أضرار جسيمة .[1]

المطلب الثاني

تطبيقات عدم جواز إساءة استخدام السلطة أو التعسف فيها

إن ممارسة السلطة لاتكون مشروعة إلا إذا كانت هذه الممارسة في نطاق وحدود الغرض الذي من أجله منحت السلطة ، وهو تحقيق مصالح العباد في الحياتين . الدنيا والآخرة ، من غير تجاوز في ممارستها أو إساءة في استخدامها .

ولقد نهجت الشريعة في تحقيقها للمقاصد العامة في التشريع الإسلامي كل مايحقق العدالة والرحمة ومصالح الناس ، ومن ثم فإن أي ممارسة للسلطة تخرجها من العدل إلى الظلم ، ومن الرحمة الى القوة ؛ ومن المفيد إلى الضار ، ومن المبتغي إلى ما ينافيه ، فإن هذه الممارسة لاتكون جائزة ولوكانت في ظاهرها تطبيقا حرفيا للنصوص [2] .

ويقرر الغزالي في نصائحه للملك محمد بن ملك شاه "إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف ، فلا تعملها بالشدة والعنف " ، قال صلى الله عليه وسلم : كل والٍ لايرفق برعيته لايرفق الله به يوم القيامة " ودعا عليه الصلاة والسلام يوما فقال : أللهم ألطف بكل والٍ يلطف برعيته ، واعنف على كل والٍ يعنف على رعيته [3] .

وهذا القيد يحتم ، كما أشرنا ضرورة أن تكون الوسيلة التي تقدم عليها السلطة

---

(١) يراجع أيضا السنهوري - الخلافة ١٧٥- ١٧٧ .

(٢) ابن القيم إعلام الموقعين ج ٢ ص٢٠٦ .

(٣) الغزالي التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٢٨ .

العامة مشروعة ، فلا يكفي لإسباغ المشروعية على السلطة أن يكون الهدف من إعمالها المصلحة العامة للأمة الإسلامية ، بل يجب تحقيق مشروعية الوسيلة وذلك بكونها تتفق مع نصوص القانون الإسلامي وقواعده العامة وأصوله الشاملة وقيد عدم جواز إساءة استخدام السلطة أو التعسف فيها وضرورة الملاءمة بين الوسيلة والغاية له تطبيقات كثيرة منها .

١- يروي لنا الغزالي قصة معروفة تؤكد لنا ضرورة تحقق مشروعية الوسيلة . ومقتضى ماروي الغزالي "ماروي عن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه تسلق دار رجل فرآه على حال مكروهة ، فأنكر عليه ، فقال ياأمير المؤمنين ، إن كنت أنا قد عصيت الله في جهة واحدة ، فأنت قد عصيته في ثلاث ، فقال : وماهي ؟ فقال قال الله : "ولا تجسسوا" ، وقد تجسست ، وقال تعالى "وأتوا البيوت من أبوابها" وقد تسورت من السطح وقال : "لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على أهلها" وما سلمت ، فتركه عمر [١] .

٢- لما كانت السلطة السياسية في الدولة الإسلامية تلتزم بالقضاء على البغاة حفاظا على وحدة الأمة ، وعملاً على تماسك الجماعة الإسلامية ، فإن محاربة البغاة من الوسائل المشروعة التي منحها القانون الإسلامي للخليفة ، إلا أن الحرب ليست هي الوسيلة الوحيدة التي رسمها الشارع وأبطل غيرها من الوسائل لتحقيق هذا الهدف ، فقد يكون البدء بهذه الوسيلة إساءة لاستخدام السلطة . لأن خروجهم قد يكون نتيجة لظلم وقع عليهم من الإمام أو أحد عماله . ويكون الهدف من خروجهم عليه هو رفع الظلم عنهم وهو ماقرره ابن عابدين "فإن فعلوا ذلك بظلم ظلمهم به ، فهم ليسوا من أهل البغي ، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم ، ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم لأن به إعانة على الظلم"[٢] .

---

(١) الغزالي إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٨٥ طبعة صبيح .

(٢) ابن عابدين : حاشية ابن عابدين ج٣ ص ٤٣٢ .

كما يقرر الغزالي في نصائحه للملك محمد بن ملك شاه "ينبغي أن لاتقنع برفع يدك – أي الوالي – عن الظلم ، لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك وندماءك فلا ترضى لهم الظلم ، فإنك تسأل عن ظلمهم كما تسأل عن ظلم نفسك"

ويقول أنه جاء في التوارة " كل ظلم علمه السلطان من عماله فسكت عنه كان ذلك الظلم منسوباً إليه وعوقب عليه" [1] . وقد يكون خروج البغاة نتيجة تأويل فاسد ، ولو وضحت لهم الحقيقة لرجعوا عن بغيهم وتحققت وحدة الجماعة دون أن يترتب على ذلك سفك للدماء ، ومن ثم فإن الأمر يقتضي إعذارهم وإزالة شبههم قبل أن يبدأهم الإمام بالقتال [2] .

فإذا بدأهم في أي من الحالتين بالحرب ، فإن قاتلهم دون أن يقلع عن الظلم الذي وقع عليهم منه أو من عماله ونوابه ، كما في الحالة الأولى أو دون إعذارهم كما هو في الحالة الثانية ، فإن السلطة التي يمارسها الخليفة يتحقق فيها إساءة استخدام السلطة والتجاوز بها عما رسمه الشارع ، ومن ثم تكون سلطة غاشمة لايؤيدها الشرع . وفي حالة إعذارهم أو رفع الظلم عنهم ولم يرجعوا عن بغيهم وخرجوا على وحدة الجماعة وتحددت الحرب كوسيلة لتحقيق وحدة الأمة ، فإن قتالهم يجب أن يكون بالقدر الذي يتلاءم مع هدف الشارع من تشريع هذه الوسيلة ، وهو تحقيق وحدة الجماعة دون أن تتخذ هذه الوسيلة طريقا للنكال بهم أو تعذيبهم لأنهم مع بغيهم فيهم مسلمون ، ومن ثم فإن قتالهم يكون بالقدر الذي يحقق دفع البغي وإزالته ، وهو ما أدى بالفقهاء الى القول بعدم جواز الإجهاز على جريحهم أو قتل الأسير . لان الإجهاز على الجريح لايكون دفعا للبغي ، وإنما هو زيادة في النكال حرمه الشارع [3] .

---

(١) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٣٢ .
(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٥٢.
- ابو يعلي : الأحكام السلطانية ص ٥٤– ٥٥ .
(٣) الماوردي الأحكام السلطانية ص ٦٠ . أبويعلي الأحكام السلطانية ص٥٥ . الكمال بن الهمام فتح القدير ج ٤ ص ٤١١،٤١٢ . الحصكفي : الدر المختار ج ٢ ص١١٥.ابن عابدين . حاشية ابن عابدين ج ٣ ص٤٣٩– ٤٢٠ . الحلى المختصر النافع ص ١١٠ . ابن قدامة المقدسي . الشرح الكبير ج ١٠ ص ٥٨ .ابن قدامة المغنى : ج١٠ ص ٦٠، ٦٢ .

فالشارع كما يقرر ابن القيم " لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته في نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل ووجب الحكم بموجبها ومقتضاها [١] .

ومن ثم فإن الخليفة يجب أن يتخير أنسب الوسائل التي تحقق العدل والإنصاف والحق ، وقيام الناس بالقسط ، دون شطط أو تجاوز عن مقتضيات الهدف الذي يسعى الى تحقيقه [٢] .

٣- وتطبيقا لقيد عدم إساءة استخدام السلطة ، وحتمية تناسب الوسيلة مع الغاية ، فإن السلطة العامة وهي بصدد إخضاع المحكومين لحكم القانون الإسلامي ، وكفالة تطبيقه والامتثال له ، فإنها يتعين عليها أن تراعي في قراراتها وأوامرها ونواهيها حال الرعية ، وذلك أن لكل صنف من الرعية صنف من السياسة يقول يقول ابن طباطبا " واعلم أن الملك لرعيته كالطبيب للمريض ، إذا كان مزاجه لطيفا لطف له التدبير ، ودس له الأدوية المكروهة في الأشياء الطيبة ، وتحيل عليه بكل ممكن حتى يبلغ غرضه من برئه ، وإذا كان مزاجه غليظا عالجه بمر العلاج وصريحه وشديده .

ولذلك لاينبغي للملك أن يتهدد من يكفي في تأديبه الإعراض والتقطيب . وكذلك لاينبغي أن يحبس من يكفي في تأديبه التهديد ، كما أنه لاينبغي أن يضرب من يكفي في تأديبه الحبس ولا أن يقتل من يكفي في تأديبه ضرب العصا .

وتمييز هذه الحالات بعضها عن بعض أعنى معرفة المزاج الذي يكفي فيه التهديد ولا يحتاج الى الحبس أو يكفي فيه الحبس ولا يحتاج إلى الضرب تحتاج إلى لطف حواس وصحة تمييز ، وصفاء خاطر ، ويقظة تامة ، وفطانة كاملة . مما أشد ماتشتبه الأخلاق ، وتلتبس به الأمزجة والطباع .

---

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٧٣ .
- ابن القيم : الطرق الحكمية ص ٤٦ .
(٢) ابن طباطبا - الفخري في الآداب السلطانية ص ٢٩ .

ويجب على الملك أن ينظر في امر القتل وإزهاق النفس ، "فيعلم أنه الحادث الذي لاحياة ... بعده في الدنيا ، وأنه لو واجهته أهل الأرض كلهم على إعادته للحياة لم يقدروا على ذلك ، وبحسب هذه الحال يجب أن يكون تريثه من إزهاق النفس وهدم الصورة ، وتأنيه وترويه حتى تقوم الأدلة على وجوب القتل ، فإذا وجب استعمله في الوضع المعهود من غير تأنق فيه ، وتنوع غريب ، وتمثيل بالمقتول وَرَدَ عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم " إياكم وَالمثلة ولو بالكلب العقور " [1] . فكيف الأمر إذا وقع ذلك على المسلم ؟ . وبالطبع فإن صور التأديب المختلفة التي ذكرها الامام الغزالي لابد وأن يكون لها مقتضى تؤدي إليها . ومن ثم فإن العدول من الوسيلة الأخف إلى الوسيلة الأشد منها تعتبر تعسفا في استخدام السلطة غير جائز .

ويؤكد الامام الغزالي هذه القاعدة [2] . بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : يقول فيه " يؤتى بالولاة يوم القيامة ، فيقول الله جل وعلا : أنتم كنتم رعاة خليقتي ، وخزنة ملكي في الأرض ، ثم يقول لأحدهم ؟ لما ضربت عبادي فوق الحد الذي أمرت به ، فيقول : يارب لأنهم عصوك وخالفوك ، فيقول جلا جلاله : لاينبغي أن يسبق غضبك غضبي ، ثم يقول للآخر ؟ لما ضربت عبادي أقل من الحد الذي أمرت به . فيقول يارب رحمتهم ، فيقول تعالى : كيف تكون أرحم مني ، خذوا الذي زاد والذي نقص فاحشوا بهما زوايا جهنم [3] .

٤- كما يروى الامام الغزالي قصة عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مؤداها " أن عمر رضي اللله عنه سأل محمد بن كعب القرظي فقال : صف لي العدل ، فقال كل مسلم أكبر منك سنا فكن له ولدا ، ومن كان أصغر منك سنا فكن له أبا ومن كان مثلك فكن له أخا . وعاقب كل مجرم على قدر جرمه ، وإياك أن

---

(١) ابن طباطبا – الفخري في الآداب السلطانية ص ٢٧ .

(٢) الامام الغزالي – المصدر السابق – نفس المرجع والصفحة .

(٣) هذا الحديث ورد قريبا منه في كتاب " جامع الأحاديث " الذي ضم من مؤلفات الامام السيوطي : الجامع الكبير ، والجامع الصغير وزوائده . وقد عزى الامام السيوطي هذا الحديث لأبي يعلى الموصلي جامع الأحاديث ج ٨ ص١٧ طبعة المنار .

تضرب سوطا على حقد منك ، فإن ذلك يُصَيِّرُكَ إلى النار [1] . فعلى قدر الفعل الذي ارتكبه المسلم يؤاخذ ، والمؤاخذة تكون بأكثر الوسائل فاعلية في تحقيق الهدف وأخفها في إيلام المسلم .

٥- ويذهب أبو يوسف [2] في تقرير عدم جواز إساءة استخدام السلطة مع المتهمين وفي تقرير الضمانات لهم مذهبا لم تصل إليه فيما نرى كثير من التشريعات المعاصرة ، فهو أولاً يقص عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى ولاته في شأن المسجونين على ذمة قضايا " لاتدعن في سجونكم أحدا من المسلمين في وثاق لايستطيع أن يصلي قائما ، ولا تبيتن في قيد إلا رجلا مطلوبا بدم ، وأجروا عليهم الصدقة مايصلحهم في طعامهم وأدمهم والسلام ، " ثم يقرر أبويوسف بعد ذلك أنه يجب أن يجري على المتهمين المحبوسين رواتب شهرية ، تدفع إلى المحتاجين منهم شهرا بشهر سواء أكانوا من الرجال أو النساء . فوق كسوتهم صيفا وشتاءاً ، كما يقرر وجوب حسن معاملتهم وعدم تعذيبهم ، ويدلل على عدم جواز التعذيب بقوله " ما أظن أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين في أيديهم ، فكيف ينبغي هذا بأهل الإسلام ؟.."

ويقرر أنه إذا مات المحبوس فيجب أن تتحمل الخزانة العامة – بيت مال المسلمين – نفقات دفنه ، ثم يذهب الى أن كثرة المحبوسين إنما ترجع الى الإهمال في تصفح أحوال المحبوسين والتقصير في تطبيق القانون ، والتأخير في البت في قضاياهم ، والواجب أن ينظر كل وال في أمر المحبوسين ، فمن عليه أدب ، أدب وأطلق ، ومن كان بريئاً خلى عنه ، ولا يجوز الإسراف في الأدب أو التجاوز فيه إلى فعل مالايحق ولا يسمح به لأن ظهر المؤمن حمي، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن ضرب المسلمين ، ومن ثم فلا يجب الإقدام على ضرب المحبوسين سواء أكانت الجناية صغيرة أو كبيرة ، ومن ثم فمن كان منهم قد أتى ما

---

(١) الغزالي – التبر المسبوك ص١٩ وما بعدها .
(٢) الخراج ص ١٥٠ – ١٥٢ .
- وفي ذلك ايضا ابن القيم – الطرق الحكمية ص ١٢٢- ١٢٤.
- ومحمد بن الحسن – شرح السرخي – السير الكبير ج ٢ ص٢٦٤ .

يستوجب عليه قود أوحد أو تعزيز ، أقيم عليه ، أما التعذيب والضرب فهو تجاوز في السلطة ممنوع بنص الشارع ، ومن ثم فإن الإقدام عليه غير جائز .

٦- والتأني والتثبت في القتل يجعل السلطة العامة في مأمن من الندم . وقد كان بعض الخلفاء والحكام يتحرزون من قتل معارضيهم من مشاهير القوم ، وإذا اقتضى الأمر إبعادهم عن العامة لسلامة أمن الدولة فإنهم يحبسون .. ولكن كانوا يعاملونهم معاملة طيبة ، فيقدمون لهم كل مايحتاجون إليه من أطعمة شهية وأشربة ، وفرش وثير ، ويحملون إليهم الكتب ليشغلوا بها وقتهم . ويظلون هكذا حتى يزول خطرهم ، أو تدعو الحاجة اليهم فيخرجوهم من الحبس مكرمين معززين وقد تأدبوا وتهذبوا [1] .

٧- ومن التطبيقات الواضحة لقيد عدم جواز إساءة استخدام السلطة ماقرره الفقهاء من قيود على سلطة الخليفة المالية وغيره من الولاة الذين يعينهم لذلك . فيجب عليه أولاً : أن يراعي فيمن يعينه لذلك أن يكون أمينا تقيا [2] . وثانيا: يجب عليه وعلى سائر ولاته أن يتجنبوا الظلم والتعسف والإجحاف في تحصيل الضرائب ، لأن الظلم يؤدي الى خراب البلاد وهلاك الرعية [3] .

فلا يجوز أن يضرب في تحصيل الجزية أو يعذب من تجب عليه بإيقافه في الشمس أو تعليق الأحجار في رقبته فالإقدام على مثل هذه الأمور يؤدي إلى خراب العمران ونضوب مصادر بيت المال والشارع نهى عن مثل هذه الأمور بقوله :" ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها " [4] . وقوله : وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد " [5] لأن الظلم لايبقى على أي شيء في حين أن العدل والصلاح لاينقص شيئاً،؟ وحمل الناس ماليس بواجب من الظلم الظاهر الذي لايحل ولا يسع ، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن التعذيب بقوله : إن

---

(١) ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص ٣٠ .
الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٢٥ .
أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٨٧ .أبو يوسف : الخراج ص٨٠ .
(٢) ابن تيمية السياسة الشرعية ص ٨وما بعدها .
(٣) أبو يوسف : الخراج ص ١٠٥- ١٢٦ .
(٤) سورة الأعراف أية ٥٦ .
(٥) سورة البقرة آية ٢٠٥ .

الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا" [1] وهذا الحديث لاتتحدد دلالته في التعذيب الخاص بتحصيل الأموا ل العامة وإنما . ينصرف الى سائر أنواع التعذيب التي يتعرض لها المسلم بصدد ممارسة السلطة العامة عليه . ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى بمال كثير فقال لمن أتى به : " إني أظنكم قد أهلكتم الناس " قالوا : لا والله ، ما أخذنا إلا عفوا وصفوا ، قال : بلا سوط ولا نوط ؟ قالوا . نعم قال : الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني " .

وقد كتب عدي بن أرطأة عامل عمر بن عبد العزيز يسأله في توقيع العذاب على الممتنعين عن أداء مستحقات الخزانة العامة ، ذلك أن بعض الناس " لايؤدون ماعليهم من خراج حتى يمسهم شيئ من العذاب " ، فكتب إليه عمر منكراً ذلك : أما بعد ، فالعجب كل العجب من استئذانك إياي في عذاب البشر كأني جنة لك من عذاب الله ، وكأن رضاي ينجيك من سخط الله إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ماقبله عفوا. وإلا فأحلفه ، فوالله لأن يلقوا الله بجنياتهم أحب إلي من أن ألقاه بعذابهم والسلام [2].

ومراعاة لذلك فيمتنع على الولاة التعسف في تحصيل الضرائب أو إساءة استخدام السلطة في ذلك ، فلا يطلب تحصيلها في أوقات لايكون الناس غير قادرين على الدفع ، لأن ذلك ، وإن كان طلبا لحق أوجبه الشرع ، إلا أن طلبه في هذا الوقت إساءة لاستخدام السلطة غير جائز .

ويروي أن عاملا من عمال عمر تأخر في تحصيل أموال الخراج فلامه عمر على ذلك وعنفه ، فقال له الوالي : أمرتنا ألا نزيد الفلاحين على أربعة دنانير ، فلسنا نزيدهم على ذلك ، ولكن نؤخرهم الى غلاتهم ، فقال : لاعزلتك ماحييت .

كما يروى عن علي أنه أرسل تعليمات للولاة فيما يجب أن يسلكه كل منهم في تحصيل الأموال الواجبة لبيت المال : " لاتبيعن لهم في خراج حمارا ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولاصيف ، وارفق بهم " .

---

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١٠٩ .
أبو عبيد : الأموال ص ٤٢- ٤٥ .
(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١١٩ .

٨- كما لا يجوز أن يتشدد في طلب المستحقات عليهم نقدا ، ويرفض مايقدمونه له من منتجاتهم ، لأن ذلك فيه إيقاع ضرر عليهم نتيجة إجبارهم على بيع سلعهم وأداء ثمنها لبيت المال ، لذلك فإن عليا كان يأخذ من كل ذي صنعة من صاحب الإبر إبرا ، ومن صاحب المسان مسانا، ومن صاحب الحبال حبالا . وكان يأخذ الأمتعة بقيمتها ولا يحملهم على بيعها ، بهدف الرفق بهم ، وحتى لايباع عليهم من متاعهم شيىء ، ولكن يؤخذ مما سهل عليهم بالقيمة .

٩ - كما يجب أن يتقي كرائم أموال الناس لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن "... فإياك وكرائم أموالهم" [1]. بل عليه أن يأخذ من جميع الأموال الجيد منها والمتوسط والرديء ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مصدقا فقال : " لاتأخذن من حزرات [2] أنفس الناس خذ الشارف [3] والبكر وذا العيب [4] كما يتحتم عليه أن يصرفها في المصارف العامة [5] .

١٠- كما لاينبغي أن يبيع عليهم أمتعتهم ، أو الأموال الضرورية لمعيشتهم كأدوات إنتاجهم أو ينتقي أجود الأموال نظير مستحقات الخزانة العامة . أو يطلبها مرة واحدة ،أو يجبرهم على أدائها نقدا ، ويرفض مايقدموه من منتجاتهم ، كما لايجوز مطلقا أن يأخذ منهم أزيد ماهو واجب عليهم . لأن

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه " في كتاب الايمان باب الدعاء الى الشهادتين وشرائع الاسلام ج١/٥٠ . وأخرجه ابن ماجه في سننه " في كتاب الزكاة باب فرض الزكاة ج١/٥٦٨ وأخرجه الدارامي في سننه كتاب الزكاة النهي عن أخذ الصدقة من كرائم أموال الناس ج ١/٤٦٨عن ابن عباس ، وأخرجه أحمد في مسنده " ج ١ /٢٣٣ عن بن عباس .

(٢) حزرات جمع حزرة - بسكون الزاي - وهي خيار مال الرجل ، سميت حزرة لأن صاحبها لايزال يحزرها في نفسه ، سميت بالمرة الواحدة من الحزر ، ولهذا أضيفت الى الأنفس ، , يروى بتقديم الراء على الزاي أنظر النهاية في غريب الحديث والآثر لابن الأثير ج ١ /٣٧٧ . ط المكتبة العلمية بيروت .

(٣) الشارف الناقة المسنة . المرجع السابق ج٢/٤٦٢ .

(٤) ابو عبيد - الأموال ص ٤٣- ٤٤ - ٤٥- ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، وانظر منتخب كنز العمال للمتقي الهندي ج٢ /٦٣٨ ط دار احياء التراث العربي ط الأولى .

(٥) ابن تيمية السياسة الشرعية ص ١٧" على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله ويضعه في حقه ولا يمنعه من مستحقيه ".

الضرر الناتج عن هذه الأمور يفوق مايعود على الخزانة العامة من منافع. والقاعدة أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح وإزالة الضرر الأشد بالضرر الأخف [1].

١١- ومن تطبيقات عدم جواز التعسف في استخدام السلطة وضرورة تخير الوسيلة التي تتناسب مع الهدف ، ماورد في سيرةابن الجوزي [5] . أنه قد خرج جيش في زمن عمر نحو الجبل ، وانتهوا إلى نهر ليس عليه جسر . فقال أمير ذلك الجيش لرجل من أصحابه إنزل ، فانظر مخاضة نجوز فيها . وذلك في يوم شديد البرد . فقال الرجل ؟ اني أخاف إن دخلت الماء أن أموت .فاكرهه فدخل . فقال ؟ ياعمراه ، ؟ ثم لم يلبث أن هلك . فبلغ ذلك عمر وهو في سوق المدينة ، فقال؟ بالبكياه ، بالبكياه ؟ . وبعث إلى أمير ذلك الجيش . فنزعه وقال؟ لولا أن تكون سنة لأقدت منك . لا تعمل لي على عمل أبدا .

الواضح من هذه الرواية أن الهدف كان المصلحة العامة وأن قائد الجيش قد أخطأ التقدير ، مما أدى إلى هلاك أحد أفراد الجيش في سبيل هذه المصلحة ، ولم يكن هناك أي غرض شخصي لأمير الجيش سوى المصلحة العامة .. فعزله عمر على سوء التقدير وتعسفه في استخدام السلطة ، ودفع التعويض " الدية " من بيت مال المسلمين وهذه الواقعة بلغة القانون تنطبق عليها مسئولية الدولة عن أعمال تابعيها وتأسيس هذه المسئولية على أساس المخاطر والخطأ المفترض .

١٢- وإذا أدت ممارسة السلطة إلى إيقاع ضرر على المسلمين وكان إعمال السلطة ضروريا للمصلحة العامة ، فإن هذا لايؤدي إلى إعفاء الدولة من تحمل الأضرار الناتجة عن ممارسة السلطة بحجة أن المصلحة العامة هي التي استوجبت

---

(١) محمد بن الحسن : شرح السرخسي – السير الكبير ج ٢ ص ٢٦٤ .
- احمد سكر : رسالة في مقاصد التشريع ص ٣٠٦ .
(٥) ابن الجوزي سيرة عمر بن الخطاب ص٩٠، – ظافر الصابوني ج١ ص٥٧٨ .
- د/ محمد سلام مدكور – معالم الدولة في الاسلام ص ١٤٠ .

ذلك . بل الواجب أن تتحمل الدولة كافة الأضرار الناتجة عن إعمال السلطة . لان القاعدة أن "لاضرر ولا ضرار في الإسلام"[1] .

١٣- وفي نطاق ممارسة السلطة فإن الواجب أن يتجنب الخليفة أو غيره من الولاة مالا يرضاه لنفسه ، وإلا كان ذلك إساءة لاستعمال السلطة . وفي هذا النطاق يقرر الغزالي في جملة نصائحه التي وجهها إلى الملك محمد بن ملك شاه : إنك في كل واقعة تصل إليك . وتعرض عليك . تقدر أنك واحد من جملة الرعية وأن الوالي سواك . فكل مالاترضاه لنفسك لاترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت لهم بما لاترضاه لنفسك فقد خنت رعيتك . وغششت أهل ولايتك ، روي أ ن رسول الله صلى الله عليه وسلم :كان قاعدا يوم بدر في ظل ، فهبط الأمين جبريل عليه السلام فقال : " يامحمد أتقعد في الظل وأصحابك في الشمس " فعوتب بهذا القدر . وقال صلى الله عليه وسلم " من أحب النجاة من النار والدخول إلى الجنة فينبغي .. أن يكون كل مالايرضى به لنفسه لايرضى به لأحد من المسلمين [2] .

ومن هنا يقرر الغزالي أن السلطان العادل من عدل بين العباد . وحذر من الجور والفساد . والسلطان الظالم شؤم لايبقى ملكه ولا يدوم لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول : الملك يبقى مع الكفر ، ولا يبقى مع الظلم "، وإذا كان السلطان جائرا خربت الدنيا [3] .

ويروى أن أحد الحكام استفتى العلماء في " أيما أفضل السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر ، فتوقف الفقهاء وأحجموا عن الفتيا ، فلما رأى أحد العلماء إحجام غيره عن تناول الفتيا أفتى بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر [4] .

---

(١) يروى أبو يوسف أن رجلا أتى عمر بن الخطاب وقال له : زرعت زرعا فمر به جيش من اهل الشام فأفسدوه فعوضه عمر عن ذلك بعشرة آلاف .(أبو يوسف - الخراج ص ١٢٩ .محمد بن الحسن - شرح السرخسي - - السير الكبير ج ٢ ص ٣٣، ٣٤. وهذا مانسميه الآن مسوولية الدولة عن أعمالها المادية .

(٢) الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص٢٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٤

(٤) ابن طباطبا الفخري في الآداب السلطانية ص١٢ .

وبهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن قيود ممارسة السلطة العامة في الفقه الإسلامي ، إلا الفقه الإسلامي لم يكتف بتقرير هذه القيود ، بل وضع الضمانات التي تحقق كفالة عدم جواز مخالفة القانون الإسلامي ، والحد من السلطات التقديرية التي منحها القانون الإسلامي للسلطة العامة في مجال السلطات السياسية ومن شأن هذه الضمانات أن تؤدي الى تقرير الضوابط الدقيقة لممارسة السلطة العامة وتتمثل هذه الضمانات في قواعد ثلاث وهي : الشورى ، والرقابة ، والمسئولية ، وسوف نتناولها في الفصل الثالث من هذا الباب .

الفصل الثالث

ضمانات خضوع السلطة العامة للقانون في الفقه الإسلامي

تمهيد :

انتهينا في الفصل الثاني من هذا البحث من الحديث عن قيود ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي غير أن الفقه الإسلامي لم يكتف بتقرير هذه القيود فحسب بل وضع الضمانات التي تكفل عدم مخالفة قواعد المشروعية الإسلامية والحد من السلطات التقديرية التي منحت للسلطات العامة في مجال السلطات السياسية . كما أننا أشرنا الىأن السلطة السياسية في الفقه الإسلامي تمارس نوعين من الوظائف : اختصاصات دينية ، وسلطات سياسية ، وبينا أن السلطات السياسية تتسم بالمرونة والسعة بخلاف الإختصاصات الدينية ، حيث نص عليها الشارع بنصوص وقواعد محددة ، وإنما تتقيد السلطة العامة – وهي في ممارستها – بإرادة عليا سابقة على وجود هذه السلطة . وتتمثل هذه الإرادة في إرادة المشرع الإسلامي .

وفي مجال السلطة السياسية التي تمارسها السلطة العامة أشرنا إلى أن هذه السلطات ليست مطلقة ، وإنما رسمت الشريعة الإسلامية الحدود والنطاق الذي يتحتم أن تمارس في نطاقها هذه السلطات ، وبينا الضوابط والقيود التي يجب أن تمارس من خلالها : وهي احترام القانون الإسلامي ، وعدم الإنحراف في استعمال السلطة . والملاءمة بين الإسلوب المتبع والهدف المبتغي منه . إلا أن الشريعة الإسلامية لم تكتف بمجرد وضع قيود وحدود على ممارسة السلطة العامة لوظائفها السياسية ، وإنما ذهبت الى أبعد من ذلك ، فقررت الضمانات العملية الكافية التي تحول دون وقوع السلطة العامة في مخالفة القانون الإسلامي ، وتضمن ترتيبا على ذلك صيانة حقوق الافراد وحرياتهم العامة من أي اعتداء يقع من السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، وتضمن في الوقت ذاته ممارسة السلطة العامة في إطار تسيد المشروعية الإسلامية ، وتتمثل هذه

الضمانات في قواعد ثلاث تمثل جميعها أهم الركائز الأساسية ليس فقط بالنسبة للنظام السياسي الإسلامي وإنما تعد أيضا الإطار المحكم الذي تلتزم به الدولة الإسلامية بكافة سلطاتها في جميع المجالات التي تمارس في نطاقها . هذه الضمانات هي : الشورى والرقابة والمسؤلية ، وسوف نتناول كل ضمانة

من هذه الضمانات في مبحث خاص على الترتيب الآتي :

المبحث الأول : في الشورى ..

المبحث الثاني : سلطة الأمة في الرقابة على الحكام ..

المبحث الثالث : في مسؤولية السلطة العامة ...

المبحث الأول
الشورى

وفي حديثنا عن الشورى كضمانة من ضمانات ممارسة السلطة في الفقه الإسلامي وتحقق في ذات الوقت تسيد أحكام الشريعة نتناول أهمية الشورى ، أساس مشروعيتها ، تحديد أهل الشورى والشروط التي يجب أن تتوفر فيهم ، كيفية إعمال الشورى . نطاق واجب الأمة في الشورى ..

المطلب الأول
في أهمية الشورى

١- تعتبر الشورى من القواعد الأساسية التي ينبني عليه النظام السياسي الإسلامي وهي أصل من أصول الشريعة ومن عزائم الأحكام فيها [١] .

---

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٤٩ .
- ابو حيان : البحر المحيط ج ٣ ص ٩٣ .
- وينسب القرطبي وابن حيان لابن عطية هذا القول .

وهي قاعدة من القواعد الأصلية التي يقوم عليه نظام الحكم في الإسلام [١].

بهذا المعنى لاتقتصر على كونها من القواعد الأساسية في النظام السياسي سلامي فحسب وإنما تمثل الإطار العام والنطاق الذى يجب أن تعمل في حدوده كافة السلطات الحاكمة في الدولة الإسلامية – التشريعية والتنفيذية والقضائية – ، وهي بذلك تحول دون الاستبداد بالرأي أو الانفراد به ، الأمر الذي يؤدي الى الوصول إلى الرأي الصواب ، وتحقيق وحدة الأمة ، وتأليف القلوب بين أفرادها[٢] .

والشورى باعتبارها ركيزة من الركائز الأساسية للنظام الدستوري الإسلامي : تعطي للأمة الحق في إدارة شئونها العامة وهذه هي الشورى العامة . كما أنها أساس التشريع فيما لانص فيه وهذه هي الشورى التشريعية ، وتمثل ضمانة من الضمانات الأساسية التي تحول دون مخالفة القانون أو الانحراف في استعمال السلطة لأن القرار الذي ستقدم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج الى حيز التنفيذ إلا بعد بحث واستقصاء وتحري المصلحة العامة ، ومشاورة المختصين في هذا الأمر ، وهي بهذا المعنى تعتبر من الحقوق الأساسية التي كفلها المشرع الإسلامي للمسلمين جميعا ، بحيث تمثل حجر الأساس بين الحريات السياسية التي يتمتع بها المسلمون في الدولةالإسلامية فوق أن الشورى تكفل للأمة دورا أساسيا وفعالاً في إدارة شئونها العامة حسبما يقضي به الشرع الإسلامي .

٢- والشورى نظام إسلامي ابتدعه الإسلام ليكون أصلا من ألأصول يلتزم به الحكام والمحكومون في النظام الإسلامي ، وهو فيما يتعلق بأنظمة الحكم يعد مبدأ جديدا في سياسة الحكم من شأنه أن يزيل أي أثر للتسلط الذي تمارسه الأكثرية على الأقلية في الديمقراطيات الغربية التي تأخذ بالديمقراطية الحرة

---

(١) ظافر القاسمي – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ج ٢ ص ٣٢٧ .
(٢) القرطبي المصدر السابق ج ٦ ص ٣٧.
– الطبري : مجمع البيان في تفسير القرآن المجلد الخامس ج ٢٥ ص ٥٨ .
– الرازي : مفاتيح الغيب ج ٧ ص ٣٨٠ .
– العجيلي : الفتوحات الإسلامية ج٤ ص٦٨ .

أو المطلقة ، كما يزيل كل أثر من آثار التسلط من قبل الأقلية على الاكثرية وفقا للديمقراطية الاشتراكية التي تخول لجماعة محددة " وهي الحزب الحاكم " الاستبداد بأمور الدولة . فضلا عن أن مبدأ الشورى في الإسلام من شأنه أن يرفع جميع أهل الرأي من أقلية الى أكثرية الى مستوى واحد في الأهمية والاعتبار دون أن يترك في نفس أحد منهم شعورا بالإهمال ، أو بعدم الإكتراث به . لما جرى عليه الامر في الإسلام من أخذ رأي أهل الشورى ثم الأخذ بما ترجح بعد البحث والفحص والتمحيص وتقليب النظر في الأمر من كل الوجوه[1] ، دون تعصب لرأي أو إتباعاً لهوى . لذلك يقرر البعض أن من أهمية الشورى أنها تؤدي الى الأمور الأتية :

أولاً : النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي وذلك لما تؤدي اليه من جعل السياسة مشتركة بين الحاكم والمحكوم تولد علاقة وطيدة بينهما ، كما تؤدي الى تكافل سياسي بين الأمة وحكامها في تدبير شئون الدولة وفقا للمسؤلية المتبادلة بينهما .

ثانياً : تحقيق الأفراد لذاتهم ، وتفجير ملكاتهم وقدراتهم كي تستفيد منها الدولة والأمة من مجموع طاقات أبنائها في شئون سياسة الحكم . تطبيقاً لقوله تعالى : "وأمرهم شورى بينهم " وذلك باعتبار الشورى خصيصة أساسية من خصائص المسلمين ، وصفة من صفاتهم فكانت واجبة من حيث ضرورتها إبتداء . كما أنه من الواجب التقيد بنتائجها إنتهاء .

ثالثاً : أن الشورى تحدد للسلطة " قيمتها العليا " في حالة الحركة من حيث تاسيسها على الشورى ومن حيث التنفيذ بضرورة التقيد بها ، وهو مايؤدي الى أن يكون الحاكم ليس مطاعا لذاته ولا لشخصه حتى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وسلم ،إعمالاً لقوله عز وجل " ليس لك من الأمر شيىء " وإنما يطاع الحاكم والسلطات العامة في الدولة إذا التزمت كافة السلطات الحاكمة بالطاعة أولا وهو ما أكده الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث قال " أطيعوني ما أطعت الله فيكم " .

---

(١) د . معروف الدواليبي – الدولة والسلطة ص ٥٠ .

رابعاً : كما أن الشورى تحقق ذاتية النظام الإسلامي باعتبار أنها ركيزة من ركائز نظام الحكم في الإسلام ، والحاكم يمثل سلطاتها العامة التي تمارسها وفقا لقاعدة الشورى ، وهو ينوب عن الأمة في تنفيذ شرع الله ، لذلك واجب أن يكون مطيعاً قبل أن يكون مطاعا ، وذلك لأن علاقة الحاكم بالأمة هي علاقة نيابية او وكالة ، الأصل فيها ضرورة تأسيسها على الشورى ، من هنا قامت الشورى السياسية على أساس الرضاء العام للأمة في اختيار حكامها وهو مبدأ مقرر لابد من تنفيذه في كل زمن وبيئة لأنه من خصائص الأمة الإسلامية . وصفة من صفاتها إعمالاً لقوله عز وجل " وأمرهم شورى بينهم " [1] .

خامساً : ويترتب على النتيجة السابقة نتيجة أخرى لاتقل عنها أهمية مقتضاها أن الشورى تعد أصل مشروعيةالولاية العامة [2] . التي يمارسها الحكام على الأمة يؤكد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه " من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لابيعة له ، و لا الذي بايعه [3] .

وقد أكد الامام الغزالي هذا المعنى حينما قال " ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر ، وبقى كافة الخلق مخالفين ، لما انعقدت الإمامة ، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمامة ، جمع شتات الآراء ، ولا تقوم الشوكة – إلا بموافقة الأكثرية وإنما المصحح له – الإمامة رئاسة الدولة – انصراف قلوب الخلق لطاعته . والانقياد له في أمره ونهيه [4] . ويؤكد ابن تيمية رضي الله عنه تأسيس شرعية الولاية العامة على قاعدة الشورى بقوله " وكذلك عمر لما عهد إليه أبوبكر ، إنما صار إماما لما بايعوه ، وأطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبوبكر ، ولم يبايعوه لم يصر إماماً " .

سادساً : كما أن دراسة الشورى من شأنها أن تؤدي إلى معالجة انحراف في نظام الحكم في الإسلام بدأه بعض الحكام حينما انحرفوا عن منهج الخلافة الراشدة وحرموا الشعوب من حقها في اختيار حكامهم ومحاسبتهم وتقويمهم [5] .

(١) د/ فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤١٤ – ٤١٦ .
(٢) د / فتحي الدريني – المصدر السابق ص ٤١٣ .
(٣) ابن هشام – سيرةابن هشام ج ٤ ص ٣٣٨ .
(٤) الامام الغزالي الرد على الباطنية ص ٦٦ .
(٥) ابن تيمية – منهاج السنة ج ١ ص ١٤٢ . ص ١٤ .

سابعاً : فضلاً عن أن إعمال الشورى الآن من شأنه أن يعالج إنحرافا عصريا حينما تمكنت الأنظمة في بعض الدول الإسلامية من تنحية الشريعة الإسلامية عن التطبيق بفعل بعض حكامها ، وما فرضه المستعمر علينا ، وفرض قوانين وضعية تخالف بقدر أو بآخر مبادئ الإسلام ، وهو مايفتح الباب أمام مجتهدي الأمة عن طريق الشورى لتقويم هذا الاعوجاج والإنحراف بوضع قوانين من الشريعة الإسلامية [1].

المطلب الثاني

أساس مشروعية واجب الشورى

أساس وجوب قاعدة الشورى مستمد من مصادر المشروعية الإسلامية . فقد حث عليه القرآن الكريم ، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم حث عليها وجعلها شرعة ومنهاجا له في كثير من الأمور ، الى جانب أن الصحابة رضوان الله عليهم والخلفاء الراشدين عملوا بها واتبعوها في كثير من الأمور وسوف نتناول كل دليل من أدلة المشروعية الإسلامية التي حثت على الشورى وأوجبتها على الأمة الإسلامية في فرع خاص .

الفرع الأول

القرآن الكريم

١- يقول الله عز وجل :" فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر . فإذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين" [2] .

٢- ويقول سبحانه وتعالى " والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" [3] .

---

(١) د / توفيق الشاوي – فقه الشورى والاستشارة ١٤ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩ .

(٣) سورة الشورى آية ٣٨.

ويقرر بعض الفقهاء أن وجود سورة في كتاب الله . وهي سورة " الشورى " تسمى باسم هذا المبدأ ، وجعل الشورى من أوصاف المؤمنين . ثم الأمر بها صراحة في سورة أخرى . إنما هو دليل على اهتمام الشارع بالشورى وجعلها من الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام وما يتعلق بتدبير شئون الأمة الإسلامية [1] .

كما يذهب هذا الرأي إلى أن دلالة الآية الأولى " وشاورهم في الأمر " أقوى في دلالتها على الشورى والدعوة إلى استخدامها من الآية الثانية " وأمرهم شورى بينهم" لأن الأولى أمر للرسول صلى الله عليه وسلم في حين أن الثانية لاتفيد سوى أن الشورى تعتبر من أوصاف المؤمنين الحميدة [2] .

٣- ويقرر الشيخ رشيد رضا أن الإمام محمد عبده يرى أن في سورة آل عمران أيضا آية أخرى أقوى في الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها من آية "وشاورهم في الأمر" من السورة نفسها ، وهذه الآية هي قوله تعالى " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون [3] .

يقول الإمام محمد عبده " والمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى ، وهذا صحيح ، الآية أول دليل عليه ، ودلالتها أقوى من قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم " لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة . أكثر مايدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه ومحمود عند الله تعالى .

ويقرر أنها أيضاً أقوى من دلالة قوله " وشاورهم في الأمر " فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقضي وجوبها عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن

---

(١) محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص ١١٥ .
(٢) محمد يوسف موسى – المصدر السابق ص١١٥ .
- جمال الدين الرمادي : الشورى دستور الحكم الإسلامي العدد ٨٧ ص ٢٠ من سلسلة كتب اسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
(٣) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

امتثاله للأمر فماذا يكون هو إذا تركه ؟ وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهو عام في الحاكم والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل . ولا منكر أنكر من الظلم [1] .

ونرى مع غيرنا أن ماذهب إليه الإمام محمد عبده في دلالة هذه الآية على الشورى ليست بهذه المثابة ، لأن هذه الآية تشير الى ضرورة وجود أداة فعالة لحراسة المجتمع من الفساد والبغي والظلم والعدوان ، وإقرار العدل فيه من أن يكون دليلا على مبدأ الشورى ، فضلا عن أن تكون أقوى أدلته [2] .

إلى جانب أن مايقرره الإمام محمد عبده من قوة دلالة هذه الآية . على دلالة قوله عز وجل " وشاورهم في الأمر " لأن الأخيرة لاتعني إلا مجرد أمر للرئيس بالمشاورة دون أن يكون هناك ضمان لكفالتها ، في حين أن الثانية تكفل هذا الحق . فإن هذا القول يخلط بين المبدأ وكفالة تطبيقه والامتثال إليه ، فالشريعة الإسلامية قررت المبدأ بحسم وبصورة واضحة في قوله " "وشاورهم في الأمر " كما أنها أيضا وضعت القواعد المحكمة التي تؤدي الى كفالة هذا المبدأ والامتثال إليه في قوله عز وجل " ولتكن منكم أمة ..... " وهي الآية التي استدل بها على الشورى وفضلها على غيرها . إلى جانب ماقررته الشريعة الإسلامية من قواعد تعطي للأمة الإسلامية الحق في الرقابة على الحكام وفي تقرير مسؤليتهم عن أعمالهم ، وهو ماسنوضحه في هذا البحث . كما أن الأمة تملك عزل الحاكم إذا لم يمتثل لحكم القانون الإسلامي، وذلك بشروط وأوضاع خاصة .

---

(١) الشيخ رشيد رضا – تفسير المنار ج ٤ ص٤٥ .
(٢) محمد يوسف موسى المصدر السابق ص ١١٦– يراجع أيضافي ذلك
- المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف –السياسة الشرعية ص ٥٧ .
- الإمام محمد أبوزهرة – المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ص ١٧٩ – ١٨٠
- الدكتور محمد كامل ياقوت – الشخصية الدولية ص ٤٥١ وما بعدها
- د/ فتحي الدريني – خصائص التشريع الاسلامي ٤٢٥ – ٤٢٦ .

الفرع الثاني

السنة النبوية

حتى يتسنى لنا الوقوف على مسلك النبي -صلى الله عليه وسلم- بخصوص تطبيق هذه القاعدة ومدى التزامه بالأمر الوارد في الآيةالكريمة "وشاورهم في الأمر". فإن الأمر يقتضي أن نحدد مدى التزام الرسول -صلى الله عليه وسلم- بمشاورة أصحابه فيما يريد أن يقدم عليه من الأمور، وإذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام كان من المحتم عليه أن يشاور، فإن الأمر يقتضي أن نوضح نطاق هذا الالتزام.

وترجع أهمية بيان ذلك إلى أنه إذا كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- من المحتم عليه أن يشاور، فإن هذا الالتزام يقع من باب أولى كواجب حتمي على من بعده من الخلفاء والحكام. ولتوضيح هذه الأمور فإن ذلك يقتضي أن نذكر بعض السوابق التي حدثت في عهد النبوة، وعلى ضوئها يمكن أن يتحدد نطاق هذا الواجب ومداه، وسوف نرى أن هذه السوابق تدل على أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان يعمل بالشورى في كل ما لم يرد فيه نص في القرآن الكريم. وسوف نوضح أولا بعض السوابق في عهد النبوة، ثم نتعرض لمدى التزام الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالمشاورة ثم نطاق هذا الالتزام، وفي النهاية نوضح مدى التزام الرسول -صلى الله عليه وسلم- باتباع ما ينتهي إليه أهل الشورى.

أولا: سوابق الشورى في عهد النبوة

١- شاور الرسول -صلى الله عليه وسلم- الناس عندما بلغه خروج قريش ليمنعوا عيرهم، وأخبرهم عما تزمع قريش الإقدام عليه، فقام أبو بكر الصديق، فقال وأحسن. وتلاه عمر بن الخطاب، ثم قام المقداد فقال: يا رسول الله، امض لما أمرك الله، فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى "إذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون" ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، فو الذي بعثك بالحق

لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه . فقال له رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خيراً ، ودعا له به ، ثم استوثق الرسول -صلى الله عليه وسلم- من أمر الأنصار فقال : "أشيروا علي أيها الناس" ... فقال سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، قال : فقد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك ، فو الذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد" [1] .

٢- وفي غزوة بدر أيضا نزل جيش قريش بالعدوة القصوى من الوادي وخرج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يبادرهم إلى الماء حتى إذا جاء أدنىماء من بدر نزل به ، فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح فقال : يا رسول الله ، أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال بل هو الرأي والحرب والمكيدة . فقال : يا رسول الله ، فإن هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب . ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم ، فنشرب ولا يشربون ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد أشرت بالرأي ، فنهض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومن معه من الناس فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه ، ثم أمر بالقلب فغورت ، وبنى حوضا على القليب الذي نزل عليه فملىء ماء [2] ، ويضيف ابن سعد على هذه الرواية بأن الوحي نزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال : الرأي ما أشار به الحباب بن المنذر [3] . ومن هذه الرواية نتبين أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- تشاور وعمل برأي من شاوره .

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج٢ ص٦١٤،٦١٥ . الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبدالبر ص٧٠ ط دار الكتب العلمية بيروت ، ابن كثير الفصول في اختصار سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ص١١٧ ط الوكالة العامة ، دمشق ، ط الأولى . إبن كثير : تفسير القرآن العظيم ج٢ ص ٢٧٦ . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص ١١٩ .

(٢) إبن هشام : السيرة النبوية ج٢ص٦١٩ ، ٦٢٠ . إبن سعد : الطبقات الكبرى ج٣ ص٥٦٧ . إبن كثير تفسير القرآن العظيم ج٢ ص٢٧٦ . رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص ٢٠٠ . رشيد رضا : الخلافة ص ٣١ . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص ١١٩

(٣) ابن سعد : المصدر السابق ج٣ ص ٥٦٧ . محمد رشيد رضا : تفسير القرآن العظيم ج٤ ص٢١٠ والسيرة النبوية لابن هشام ج٣ ص٦٢،٦٣ .

٣- وفي غزوة أحد شاور الرسول -صلى الله عليه وسلم- المسلمين ، وبعد أن قص عليهم رؤيا رآها تنبئ بوقائع حدثت فيما بعد فقال : فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ... وإن هم دخلوا علينا المدينة قاتلناهم فيها ، فانقسم المسلمون إلى فريقين ، الأول يحبذ الخروج إلى قريش حباً في الشهادة لأن بعضهم كان قد فاته ملاقاة العدو ببدر ، وفريق آخر يرى عدم الخروج والبقاء في المدنية كما كان يرى -صلى الله عليه وسلم- ولما رآى الرسول أن الأغلبية ترى الخروج لملاقاة العدو نزل على رأي الأغلبية ، وحين حاولوا بعد ذلك أن يثنوه عن الخورج عندما تبين لهم أنهم قد أكرهوا الرسول على ذلك قال لهم : ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل [1] .

ويعقب الأستاذ محمد أسد على ما حدث في غزوة أحد بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن كان يرى أنه من الخير للمسلمين -كما دلت الوقائع بعد ذلك- عدم خروجهم لملاقاة قريش ، الذين كانوا يفوقونهم في العدد والعدة في ساحة المعركة المكشوفة ، وأن يعسكروا في المدنية ويدافعوا عنها إذا هوجمت ، ولكن لما كانت الأغلبية ترى خلاف ما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأقلية هي التي رأت رأيه ، فقد نزل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على رأي الأغلبية [2] . ومن هذه الواقعة نتبين أيضا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- التزم بما انتهى إليه المتشاورون مع أن رأيه الشخصي كان خلاف رأيهم حيث كان يرى أنه من الأفضل البقاء في المدينة والتحصن بها.

٤- وهناك سابقة حدثت في عهد النبوة تعطي تأكيداً قاطعا لمسلك النبي -صلى الله عليه وسلم- بصدد الشورى ، وقد رواها البخاري وغيره من الفقهاء . ومجمل القصة أن وفداً من هوازن قدم إليه يطلب منه -صلى الله عليه وسلم- أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم فقال لهم : معي من ترون ، وأحب الحديث إلى أصدقه ، فاختاروا إحدى الطائفتين ، إما السبي وإما المال ، وقد كنت استأنيت بكم . وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف ، فلما تبين لهم أن

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج٣ ص٦٢ ، ٦٣ . ابن كثير : الفصول في اختصار سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ص ١٢٧ . القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٥٢ ، ٢٥٣ . رشيد رضا تفسير المنار ج٤ ص٢١٠ . الرازي : مفاتيح الغيب ج٣ ص٨٣ . محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص ١٢١ . البخاري : صحيح البخاري ج٥ ص١٤٨ .

(٢) محمد أسد : نظام الحكم في الإسلام ص١٠٨ .

الرسول – صلى الله عليه وسلم لن يرد لهم إلا إحدى الطائفتين ، اختاروا السبي ،فقام الرسول –صلى الله عليه وسلم– وقال : أما بعد ، فإن إخوانكم قد جاؤونا تائبين ، وإني قد رأيت أن أرد لهم سبيهم ، فمن أحب منكم أن يُطَيِّب بذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل ، فقال الناس : قد طيبنا ذلك لرسول الله –صلى الله عليه وسلم– ، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم [1] ، فهذه الواقعة تبين من ناحية أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان يشاور المسلمين فيما يعرض عليه من حوادث ووقائع ، ومن ناحية أخرى فإنها تدل على الأخذ بنظام التمثيل والإنابة وهو ما يستدل من قوله –صلى الله عليه وسلم– "حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم" .

٥– ولم يقتصر الرسول –صلى الله عليه وسلم– على المشاورة في الأمور العامة والخطيرة التي تهم المسلمين جميعا ، وإنما شاورهم في أخص أموره الشخصية ، كما حدث عندما أخذ يشاور كبار الصحابة فيما يتخذه مع أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما رماها أهل الإفك من المنافقين بتهمة باطلة ، وكان القصد من ذلك الإساءة إلى الإسلام والمسلمين على النحو المعروف في القصة الشهيرة بقصة "الإفك" . ولما كان البت في مثل هذه المسألة له تأثير كبير على نفوس المسلمين ، فإن الرسول –صلى الله عليه وسلم– لم يستقل فيها برأي ، وإنما طرح المسألة على المؤمنين ليأخذ رأيهم ، وقد نزل القرآن بعد ذلك يثبت براءتها .

٦– كان الرسول –صلى الله عليه وسلم– يمدح الشورى ويحث المسلمين على تحقيقها ، ويشاور المسلمين في معظم الأمور التي تعرض له ، وقد أكد أبو هريرة رضي الله عنه ذلك بقوله : "لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله –صلى الله عليه وسلم– [2] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الوكالة باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز لقول النبي صلى الله عليه وسلم لوفد هوازن حين سألوه المغانم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نصيبي لكم ، ج٤/٥٦٤،٥٦٥ عن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة .

(٢) ابن تيمية السياسة الشرعية ص ٨٨ .

وقد روى أهل الحديث والفقهاء أحاديث كثيرة عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الشورى منها "المستشار مؤتمن"[١]، إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها[٢] "ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم". "ما ندم من استشار ولا خاب من استخار"[٣]، "ما شقي قط عبد بمشورة". "المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة". "من أراد أمرا فشاور فيه امرأً مسلما وفقه الله لأرشد أمـوره"[٤]. "رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس"[٥] "وما استغنى مستبدٌ برأيه وما هلك أحد عن مشورة. وفي رواية وما يستغني رجل عن مشورة". "أما إن الله ورسوله لغنيان عنها -أي المشاورة- ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً"[٦]. ويعقب الشيخ رشيد رضا على ذلك بقوله: "أي شرعها الله سبحانه وتعالى لتحقق الرشد في المصالح. ومنع المفاسد، فإن الغي هو الفساد والضلال"[٧]، "استعينوا على أموركم بالمشاورة" وفي كثير من الأمور الدنيوية، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجع إلى المسلمين. وفي هذا النطاق يروى عنه صلى الله عليه وسلم قوله "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[٨] وقوله "ما كان

---

(١) حديث "المستشار مؤتمن" أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأدب باب في المشورة ج٤/٣٣٣ عن أبي هريرة. أنظر: سنن أبي داود تحقيق محمدمحيي الدين عبدالحميد ط دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) حديث "إذا كان أمراؤكم خياركم..." أخرجه الترمذي في "سننه" في كتاب الفتن بـاب ٦٤ ج٦/٥٤٤ عن أبي هريرة تحفة الأحوذي.

(٣) حديث: "ما ندم من استشار" عزاه العجلوني في "كشف الخفا" إلى الطبراني في الصغير والقضاعي أنس رفعه، وفي سنده ضعيف. أنظر: كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث علـى السـنة الناس للعجلوني ج٢/٢٦٠ ط دار التراث - القاهرة.

(٤) حديث "من أراد أمرا فشاور فيه ..." عزاه المتقي الهندي في منتخب كنز العمال ج١/٣٠٢ إلى الطبراني في الأوسط عن ابن عباس. منتخب كنز العمال ط دار احياء الـتراث العربـي ط أولى ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م.

(٥) حديث "رأس العقل بعد الإيمان..." أخرجه أبو نعيم في كتاب "حلية الأولياء" ج٣/٢٠٣ عن علي بـن أبي طالب. حلية الأولياء ط دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي.

(٦) ابن كثير - تفسير القرآن العظيم ج٢ ص٢٧٦ -٢٧٧، القرطبي - الجامع لأحكام القرآن الكريـم ج١ ص٣٨ ج٤ ص٢٥٠-٢٥١، الزمخشري - الكشاف ج١ ص٤٧٤-٤٧٥، الطبري -جـامع البيان عن تأويل القرآن ج٧ ص٢٤٤، العجيلي - الفتوحات الإلهية ج٤ ص٦٨، أويس وفا - منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين صفحـات ٤٧٨،٤٩٢،٤٩٣، المـاوردي - أدب الدنيـا والديـن ص١٩٨-٢٠٤، رشيد رضا - الخلافة ص٣٠-٣٣، الإمام محمد أبو زهرة - المجتمع الإنسـاني في ظل الإسلام - بحث في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث ص٤١٦، السيوطي - الجامع الصغير ص٤٢٥.

(٧) رشيد رضا - الخلافة ص ٣٠.

(٨) حديث "أنتم أعلم بأمر دنياكم" أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب وجود امتثال مـا قالـه شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي ج٤/١٨٣٦ عن عائشـة وعن ثابت، عن أنس.

من أمر دينكم فإلي ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به"[1] ، ومـــن ثـم فإن الرسـول -صلى الله عليه وسلم- كان ينزل على آراء الصحابة بعد استشارتهم في أمور الدنيا.

ثانيا: مدى التزام الرسول -صلى الله عليه وسلم بالمشاورة:

اختلف المفسرون والمتكلمون والفقهاء في الأمر الموجه إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من الله تعالى : ((وشاورهم في الأمر)) . فذهب رأي إلى أن هذا الأمر ليس ملزما للرسول -صلى الله عليه وسلم- على سبيل الوجوب ، وإنما هو على سبيل الاستحباب ، لتطييب خاطر المسلمين ، وتأليفا لقلوبهم ، ولأنه -صلى الله عليه وسلم- وإن لم يكن ملزما بالمشاورة إلا أن ذلك أعطف للمسلمين وأذهب لأضغانهم ، فضلا عن أن ذلك من باب التكريم والإعتبار لهم وتألفا لهم على دينهم ، وإن كان الله سبحانه وتعالى قد أغناه عن المشاورة بتدبير أموره وسياسته إياه وتقديم أسبابه عنهم[2] .

فحكم الشورى ترتيبا على هذا الإتجاه هو الجواز لا الوجوب ، ومن ثم فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- من حقه أن يلجأ إليها من عدمه وأن قوله تعالى ((وشاورهم في الأمر)) أمر محمول على الندب والإستحباب لا على الوجوب والإلزام . ونظير ذلك قوله -صلى الله عليه وسلم- "البكر تستأمر في نفسها" . فالأب مندوب إليه أن يستأمر إبنته في الزواج ، ويستطلع رأيها على سبيل الاستشارة ، ولكن ذلك غير واجب عليه ، فلو أجبرها جاز ، وهكذا الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذ أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعال : ((النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)) ، وقوله تعالى ((لقد

---

(١) نقلا عن الشيخ رشيد رضا – تفسير المنار ج٤ ص ٢٠١ .

(٢) القرطبي – المصدر السابق ج٤ ص ٢٥٠ حيث ينسب هذا الرأي إلى الربيع وقتاده – الزمخشري : الكشاف ج١ ص ٤٧٥ . الرازي : مفاتيح الغيب ج٣ ص ٨٣ . ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج٢ ص٢٧٦ . العجيلي : الفتوحات الإلهية ج١ ص ٢٣٠ . إبن تيمية : السياسة الشرعية ص ١٥٨ . ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص ١٦،١٥ حيث يقول "واختلف المتكلمون في كون الله تعالى أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه ، وفي ذلك أربعة وجوه : أحدها أنه عليه السلام أمر باستشارة الصحابة إستمالة لقلوبهم وتطييبا لنفوسهم ، الثاني : أنه أمر بمشاورتهم في الحرب ليستنوا الرأي الصحيح فيعمل به ، الثالث : أنه أمر بمشاورتهم لما فيها من النفع والمصلحة . الرابع : إنما أمر بمشاورتهم ليقتدى به الناس . وهذا عندي أحسن الوجوه وأصلحها.

جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم)) .
ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن هذا أصل مثالي عظيم من أصول الحكم في الإسلام يستند إليه حكم الشورى ، وهو الجواز ، وهو قول للإمام الشافعي [١] .

ولا يقتصر أصحاب هذا الإتجاه على كون الجواز بالنسبة للنبي -صلى الله عليه وسلم- بل يرون أن ذلك بالنسبة للنبي -صلى الله عليه وسلم- وكذلك بالنسبة لمن يأتي بعده من الحكام.

ووجهة النظر التي يعتمدون عليها أن المفروض في الحاكم أن يكون عدلا . ثقة مجتهداً ، مستكملا لشروط التولية ، ولأنه حاز ثقة الأمة باختيارها الحر له عن طريق بيعة أهل الحل والعقد من ذوي الرأي والحكمة والتجربة السياسية . ولكونه لا يخالف في اجتهاده نصاً قاطعاً آمراً ، ولا مقصداً أساسيا من مقاصد التشريع ولا يجافيه . فضلا عن مسئوليته عن كل تدبير أو اجتهاد بالرأي يتخذه . واستدلوا بالآية الكريمة على النحو الذي أشرنا إليه [٢] .

في حين يرى إتجاه آخر ، بأن الأمر الوارد في الآية الكريمة هو على سبيل الوجوب والإلزام ، وهو صريح في وجوب المشاورة ، ولا صارف يصرفه عن موجبه الأصلي ، والوجوب هنا عند أصحاب هذا الإتجاه لا يقتصر على النبي -صلى الله عليه وسلم- وإنما ينصرف على من يأتي بعده من الحكام ، وذلك من باب أولى . ذلك أنه إذا ثبت أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- مأمور بالشورى مع كونه مؤيدا بالوحي تسديداً وتصويبا ، فلأن يكون من يأتي بعده من الحكام مأمورا بها من باب أولى [٣] .
فالخطاب في الآية الكريمة موجه للرسول -صلى الله عليه وسلم- على جلالة قدره وعظيم منزلته على سبيل الوجوب والإلزام ، ومن ثم فإن وجوب المشاورة على غيره من الحكام أوجب وألزم . [٤]

وفي المفاضلة بين الإتجاهين نرى أن الإتجاه الثاني هو الأدعى للقبول . فقد ثبت بالأدلة القاطعة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد التزم أمر الله عز وجل بالشورى

(١) للمزيد من التفصيل في هذا الإتجاه د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤٥٠ – ٤٥١
(٢) د. فتحي الدريني – المصدر السابق ٤٥٠-٤٥١ .
(٣) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤٥١ .
(٤) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة – ص٣٧ .

وطبقها من الناحية العملية على النحو الذي أشرنا إليه حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه"لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله)صلى الله عليه وسلم" .

ونرى أن ما انتهى إليه الإتجاه الأول سيما في جعل الشورى من الأمور الجوازية للحكام غير سديد ، ذلك أنه حتى ولو سلمنا بأن الشورى بالنسبة للنبي -صلى الله عليه وسلم- كانت على سبيل الجواز لتطييب وتأليف القلوب وجمع الكلمة ، فإن ذلك لا نسلم به لمن يأتي بعده من الحكام وذلك لتأييده صلى الله عليه وسلم بالوحي تصويبا وتخطئة فلا يقاس عليه -صلى الله عليه وسلم- من يأتي بعده من الحكام تفاديا للخطأ أو الوقوع في مآل ممنوع وسداً لذريعة الاستبداد بالحكم [1] ، فضلا عن تولي حكام بعد النبي صلى الله عليه وسلم لم تتوفر فيهم شروط الولاية العامة على النحو الذي أوجبه الإسلام ، كما أن طريقة التولية التي يقررها الفقه الإسلامي بما تتيح اختيار أفضل المرشحين وأصلحهم غير متبعة منذ تنحية الخلافة الراشدة . فلا غنى ترتيبا على ذلك لولي الأمر عن المشاورة ، وقد أمر الله عز وجل نبيه بها [2] . لذلك يقول الرازي "إنما أمر بذلك -أي النبي- صلى الله عليه وسلم- "ليقتدي بها غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته" . [3]

ثالثا: نطاق واجب الشورى بالنسبة للنبي -صلى الله عليه وسلم-

اتفق العلماء على أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يكن جائزا له أن يستشير الأمة فيما نزل عليه وحي من عند الله عز وجل ، وذلك لأن القاعدة المقررة وهي أنه "لا اجتهاد مع النص" . فأما ما لا نص فيه فهو مالم تتفق عليه الآراء بين مقيد وموسع .

فرأي يذهب إلى أن محل الشورى هو أمور الحرب ، أما غيرها من المسائل فلا يجوز أن تكون محلا للشورى . كذلك المسائل الدينية تخرج عن نطاق المشاورة حتى في الأمور التي لم ينزل فيها وحي . وحجة هذا الاتجاه في قصر الشورى على مسائل

---

(١) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي – ص ٤٥٢ .
(٢) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٥٥ .
(٣) الرازي – مفاتيح الغيب ج٩ ص ٦٩ .

الحرب أن الألف واللام في كلمة "الأمر" الواردة في الآية الكريمة ليسا للاستغراق ، لأنه بالإجماع لا يجوز للنبي -صلى الله عليه وسلم- أن يستشير فيما نزل فيه وحي . ويجب أن تحمل الألف واللام على المعهود السابق في الآية الكريمة ، وهو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو ، ومن ثم ينصرف قوله تعالى "وشاورهم في الأمر" على المشاورة في الحروب ولقاء العدو ، ومن ذلك ما أشار به الحباب بن المنذر يوم بدر [1] . أما المسائل الدينية فمرجعها إلى الله عز وجل ورسوله ، وذلك في جميع أقسامها : وجوبا وندبا وإباحة . وكراهة ، وتحريما . فنطاق الشورى لا يجوز أن يمتد إلى المسائل الدينية لأن الرأي فيها لله عز وجل وحده عن طريق الوحي .

ويرى آخرون أن محل الشورى هو كافة الأمورالدنيوية التي لم يرد فيها نص . ويفسر هذا البعض اللفظ الوارد في آية الشورى "وأمرهم شورى بينهم" واللفظ الوارد في سورة آل عمران "وشاورهم في الأمر" بأن المراد هو الأمر الدنيوي الذي يقوم به الحكام عادة ، لا أمر الدين المحض الذي مداره على "الوحي" دون الرأي والإجتهاد . إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة . لترتب على ذلك نتيجة خطيرة وهي أن يكون الدين من صنع البشر ، وهذا محال وباطل ، وذلك لأن الدين هو صنع إلهي ليس لأحد فيه رأي ولا خيار ، لا في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا بعده ، ولهذا كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يعرضون رأيهم على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا بعد التأكد من أن ما يعرضون عليه من رأي ، إنما هو من الأمور التي لم ينزل فيها وحي . وهذا واضح من المناقشة التي جرت بينه -صلى الله عليه وسلم- وبين الحباب بن المنذر [2] .

ومن بين هؤلاء من ذهب إلى أن استشارة النبي-صلى الله عليه وسلم- في المسائل الدينية وإن لم يكن على سبيل الحكم والإلزام ، إلا أنها كانت لتطييب نفوس

---

(١) د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة في الفقه الإسلامي – ص ٣٥٩ .

(٢) رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص ٢٠٠ . العجيلي : الفتوحات الإلهية ج٤ ص٦٨ . أبو حيان : البحر المحيط ج٣ ص٩٩ . القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص ٢٥٠ .

المسلمين ، وهذا ليس فيه ما ينافي أن مرجع الأمور الدينية هو الوحي [1] . ذلك أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لو شاور في نطاق هذه المسائل فقد يؤيده الوحي كما حدث في بدر عندما أشار الحباب بن المنذر على النبي بالنزول في مكان محدد على النحو الذي أشرنا إليه ، وجاء الوحي بعد ذلك مؤيداً ما انتهى إليه الحباب ، وقد يعارضه الوحي كما حدث في أسارى بدر .

ويرى إتجاه آخر إلى أن نطاق المشاورة يشمل المسائل الدينية والدنيوية ، فيما لم ينزل فيه وحي ، والوحي يصوب الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا ما أخطأ المتشاورون . وليس معنى ذلك أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان في حاجة إلى المشاورة ، وإنما هو تنبيه من الشارع الحكيم لما في الشورى من فضل ، وحتى تقتدي به -صلى الله عليه وسلم- الأمة من بعده [2] . وقد اختار الإمام الرازي الرأي الذي يرى بأنه كان يجوز للنبي -صلى الله عليه وسلم- أن يستشير الأمة في كل أمر يعرض له ما دام الوحي لم ينزل عليه فيه [3] .

ويرجح بعض المعاصرين ما انتهى إليه الرازي ومن ذهب مذهبه ، ويستدل بمشاورة النبي -صلى الله عليه وسلم- "علي" كرم الله وجهه في قصة الإفك وكان ذلك قبل نزول الوحي مكذبا الذين افتروا عليها ، ولم يكن هذا الأمر متصلا بأمر الدين [4] .

ومن ناحيتنا نرى أن الاتجاه الذي يرى بأن الشورى ملزمة ، وأن نطاقها يتحدد في المسائل الدنيوية التي لم يرد فيها نص ، هو الرأي الأدعى للقبول . ذلك أن المسائل الدينية تخرج عن نطاق المشاورة لأن أساسها والمرجع فيها إلى الوحي ، سواء أكان ذلك بطريق مباشر ، وهو ما ينزل به الوحي من نصوص الكتاب ، أو بطريق غير مباشر فيما سنه لهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- من أحكام ، لأنه -صلى الله عليه

---

(١) العجيلي - الفتوحات الإلهية ج١ ص ٣٣٠ .

(٢) أبو حيان - البحر المحيط ج٣ ص ٩٨ . القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص ٢٥٠ . العجيلي الفتوحات الإلهية ج١ ص ٢٣٠ . عبدالكريم زيدان - الفرد والدولة ص ٣٩ .

(٣) الرازي - مفاتيح الغيب ج٣ ص ٨٢ .

(٤) د. محمد رأفت عثمان - رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ص ٣٦٠-٣٦١ .

وسلم- طاعته واجبة على كافة الخلق فيما أحبوا أو كرهوا [1] ، ولا يجوز أن يعطي الحق للمسلمين في مشاورة تخرج عن نطاق هذه المسائل ، لهذا نجد بعض المفسرين يذكرون عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقرأ الآية الواردة في سورة آل عمران "وشاورهم في بعض الأمر ، فإذا عزت فتوكل على الله" . أما الجمهور فإنه لا يأخذ بهذه الزيادة إلا أنه يرى أن الأمر هنا ليس وارداً على سبيل العموم ، إذ لا يشاور في التحليل والتحريم [2] . وهذا الإتجاه يتفق مع المنطق والعقل وأساس التشريع الإسلامي ، ويؤيده أن المسائل التي وقعت فيها المشاورة في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- كانت تتعلق بمسائل دنيوية كمسائل الحرب وما يتعلق بالمعاملات الجارية بين الناس . وإذا كان الأمر كذلك فإن محل الشورى بعد النبي صلى الله عليه وسلم تكون من باب أولى في المسائل العملية المتعلقة بالدنيا فقط .

رابعا: مدى التزام الرسول باتباع ما انتهى إليه المتشاورون

يبقى سؤال أخير فيما يتعلق بالأمر الوارد للرسول -صلى الله عليه وسلم- بالمشاورة ومؤداه هل كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- وإن كان ملزما بالمشاورة على التفصيل الذي بيناه ، هل كان عليه أن يعمل بما ينتهي إليه أغلبية المتشاورون؟

لم يتفق الفقهاء على إجابة محددة حول هذا السؤال ، والسبب الذي أدى إلى عدم الجزم بإجابة محددة هو عدم اتفاقهم علىتفسير قوله عز وجل : (فإذا عزمت فتوكل على الله) ، فذهب اتجاه إلى أن الأمر الوارد في الآية ينصرف إلى وجوب المشاورة . فإذا إنتهت وعزم الرسول -صلى الله عليه وسلم- على أمر من الأمور ، فله أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم ، ويرى هذا الرأي أن العزم الوارد في الآية الكريمة هو الأمر المروي المنقح الناتج عن تبين مختلف الآراء لأن ركوب الرأي والاستبداد به دون رويةومشورة لايسمى عزماً ، وقال رأي آخر بأن العزم الوارد في الآية الكريمة بمعنى الحزم والحاءمبدلة من العين ، في حين يذهب رأي إلى خلاف ذلك ويرى أن الحزم

---

(١) العجيني – الفتوحات الإلهية ج١ ص ٣٣٠ .

(٢) أبو حيان : البحر المحيط ج٣ ص٩٩ . الزمخشري : الكشاف ج١ ص٢٧٥ . القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص ٢٤٠ .

يعني جودة النظر في الأمر وتنقيحه ، وتجنب الخطأ فيه . أما العزم فهو يعني قصد الإمضاء وتنفيذه ، وهذا هو المعنى الوارد في الآية الكريمة "وشاورهم في الأمر فإذا عزمت" . فالمشاورة هي الحزم ، ومن الفقهاء من ينسب العزم إلى الله عز وجل ويكون المعنى المراد من الآية طبقا لهذا الرأي "وشاورهم في الأمر" فإذا عزمت -بضم التاء- ووفقتك وأرشدتك فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد والأصلح ، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور [1] ، في حين يرى إتجاه آخر بأن الشورى ملزمة إبتداءً وانتهاءً وليس ابتداء فقط ، ويستند هذا الإتجاه على ما ذكره ابن كثير بما يؤدي إلى القول بأن الشورى ملزمة إبتداءً وانتهاءً ، بمعنى أن الشورى واجبة عندما يراد البت في أي أمر من الأمور الدنيوية ، ولا يجوز الإقدام على أمر من الأمور فيما لم ينزل فيه وحي إلا باتباع المشاورة ، فإذا انتهى المتشاورون إلى رأي ، فإن هذا الرأي يكون واجب العمل به ، وهو ما يؤخذ من قوله -صلى الله عليه وسلم- لأبي بكر وعمر : "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما" [2] ، وما روى عن علي رضي الله عنه قال : "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم ؟ قال مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم" [3] .

وفي نطاق المفاضلة بين هذين الاتجاهين نرى أن ما نقله ابن كثير هو الرأي الأدعى إلى القبول ، وإذا كان الاتجاه الأول يتلاءم مع عصر النبوة باعتبار أنه -صلى الله عليه وسلم- معصوم عن الخطأ ومنزه عن الهوى ، ومن ثم فإنه إذا أقدم على رأي حتى ولو كان يخالف ما انتهى إليه المتشاورون فإنه سيكون الرأي الأصوب وإن لم يكن كذلك فإن الوحي كفيل بأن يوجه الرسول -صلى الله عليه وسلم- أما بعد عصر النبوة وانتهاء الوحي فإن القول بأن المشاورة إن كانت واجبة في البداية فهي ليست واجبة في النهاية بحيث يكون للحاكم أن يعزم على رأي حتى ولو كان مخالفا لما انتهى إليه

---

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٥٢ . الزمخشري : الكشاف ج١ ص ٤٧٥ . ابو حيان البحر المحيط ج٣ ص٩٩ ، وينسب أبو حيان لابن زيد وأبي نهيل وجعفر الصادق القول بنسبة العزم إلى الله عز وجل ، في حين يرى القرطبي أن الأمر الوارد في الآية منسوب إلى النبي -أي بفتح التاء (القرطبي المصدر السابق ج٤ ص٢٥٢،٢٥٣) .

(٢) حديث : لو اجتمعتما في مشورة ، أخرجه أحمد في مسنده ج٤ ص٢٢٧ عن ابن غنم الاشعري .

(٣) ابن كثير : تفسر القرآن العظيم ج٢ ص ٢٧٦ . محمد أسد : منهاج الإسلام في الحكم ص ١٠٨ .

المتشاورون ، فهو قول لا نقبله لأنه من ناحية يجعل الشورى أمراً صوريا ووهميا . بحيث يكون الحاكم قد امتثل إلى هذا الواجب بمجرد المشاورة حتى ولو كان قد عزم مسبقا على رأي محدد يخالف رأي الأغلبية من الأمة ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذا القول من شأنه أن يؤدي إلى الاستبداد والتسلط حيث ينتهي في النهاية إلى عدم إعطاء أي قيمة أو وزن لآراء أهل الشورى وهم علماء الأمة وأهل الحل والعقد فيها ، ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تسمح مطلقابالتسلط والإستبداد ، ومن المنهي عنه أن يكون الحاكم طاغوتا يريد علوا على الناس ، بل يجب أن يخضع لما ينتهي إليه أهل الاجتهاد وينزل على رأيهم [1] ، وهذا الرأي يتفق مع ما رواه "علي" عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : قالت يا رسول الله ، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ، ولم تمض فيه منك سنة . قال اجمعوا له العالمين ، أو قال العابدين ، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه برأي واحد" . [2]

وإذا ما نحن انتهينا إلى أن القرار الناتج عن الشورى غير ملزم فإن ذلك سيؤدي إلى الحد من تطبيق الشورى والعمل بها، وهو ما يؤدي إلى ضياع هذا الواجب كلية. هذا وسنعود إلى هذه الجزئية عند الحديث عن نطاق واجب الأمة في الشورى وإعمالها في الوقت الحاضر .

---

(١) د. مصطفى كمال وصفي – المشروعية في النظام الإسلامي ص٥٧-٥٨ طبعة سنة ١٩٧٠ ويرى البعض أننا قد تجنبنا الصواب باستدلالنا برأي الدكتور وصفي بأن الشورى ملزمة للحكام من قوله "وأما الشورى فإذا أخذناها بمعناها غير الإلزامي كانت محدودة التطبيق في الإسلما" ويقرر أن هذه العبارة لم يقصد منها الدكتور وصفي نقد الرأي الذي يرى عدم إلزامية الشورى وإنما ساقها لتأييده ، ويستدل بباقي عبارة الدكتور وصفي "فهي لا تكون بهذا المعنى إلا في الأمور التقليدية التي تتطلب الملاءمة ، أما أمور المشروعية فلا تتطلب مشاورة ولكن تتطلب واجتهاداً للكشف عن حقيقة حكم الله فيها ، وعند ذلك لا مشورة بل خضوع ملزم لما يسفر عنه الإجتهاد" (الدكتور علي حسنين – المصدر السابق ص٤٩٠) وما نسبه إلينا صاحب هذا الرأي لأننا لم نستدل بهذه العبارة مطلقا ، وإنما رأينا ذلك من اتجاهات المفسرين ... ودعمنا رأينا بأن الإسلام يرفض أن يكون الحاكم طاغوتا بل يجب أن يخضع لاجتهاد المجتهدين ، وينزل على رأيهم وهو قول للدكتور وصفي ...

(٢) هذا الحديث أخرجه ابن عبد البر في كتاب ""جامع بيان العلم وفضله"" ج٢ /٨٥٣ عن سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه ، والحديث فيه كلام كما وضح ابن عبدالبر . أنظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر – تحقيق أبي الأشبال الزهيري ط دار ابن الجوزي . ابن القيم - أعلام الموقعين ج١ ص ٦٤ -٦٥ .

الفرع الثالث

الشورى وتطبيقاتها في عصر الصحابة والخلافة الراشدة

وإذا ما نحن ألقينا بعض النظر على هذا المبدأ بعد عصر النبوة فإننا نجد بعض الفقهاء يوسع من نطاق الشورى ويجعلها واجبة في كل المسائل التي لم ينزل فيها وحي بعد أن يخرج المسائل الدينية المتعلقة بالعقيدة ، لأن النصوص قد بينتها على سبيل الحصر والحسم ، ولا مجال فيها للمشاورة ، أما ما عدا هذه المسائل سواء تعلقت بمسائل الحرب أو غيرها من المسائل التي تدخل في نطاق السلطات السياسية أم كانت متعلقةبغيرها من الأحكام العملية ، فالشورى فيها واجبة ابتداء على رأي وابتداء وانتهاء على رأي آخر على التفصيل الذي بيناه في الشورى في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهذا الرأي يجد سنده في السوابق التي حدثت في عصر الصحابة . فقد تشاوروا في الخلافة وفيما يجب اتباعه مع أهل الردة ، وتشاوروا في الجد وميراثه . وفي حد الخمر وعدده ، وتشاوروا في مسائل الحروب وغيرها .[1]

وكان أبو بكر رضي الله عنه إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل فإنه يبحث عن حكمها أولا في القرآن الكريم ، فإن وجد ما يقضي به فإنه يحكم به ، وإن لم يكن في القرآن حكم لهذه المسألة عرج إلى السنة ، فإن وجد لها فيها حكما كان بها . فإن أعياه الوصول إلى حكم للمسألة من القرآن أو السنة سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى فيه بقضاء ؟ فإذا أرشده واحد منهم إلى حكم من النبي في هذه المسألة قضى به ، وإلا جمع الناس فاستشارهم فإذا اجتمعوا على رأي قضى به .[2]

ونفس الطريقة كان يلتزم بها عمر ، إلا أنه كان يضيف إلى القرآن والسنة ما كان يسلكه أبو بكر رضي الله عنه ، فإن لم يجد حكما للمسألة في هذه المصادر استشار الناس

---

(١) العجيلي - الفتوحات الإلهية ج٤ ص٦٨ . القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ج٦ ص٣٧ . أبو حيان البحر المحيط ج٧ ص٥٢٠ .

(٢) ابن القيم - أعلام الموقعين ج١ص٦٢ . ابن تيمية : السياسة الشرعية ، تحقيق محمد الناصر ص ٢٤ ويراجع أيضا الدكتور سليمان الطماوي- عمر بن الخطاب ص ١١٠ .

واتبع ما ينتهي إليه المتشاورون [1]. وكان يأبى أن ينفرد بالرأي في أي مسألة تعرض له وإنما كان يجمع لها كبار الصحابة من أهل بدر ويشاورهم فيها [2]. وكان لعمر مشاورة خاصة يستشير فيها كبار العلماء من صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في معظم الأمور وخاصة ما يحتاج منها إلى معرفة بأحكام الشرع ، فكان يستشير علي وعثمان وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعبدالله بن مسعود وغيرهم ، كما كان يشاور العامة إذا احتاج إلى البت في أحد الأمور الخطيرة [3].

لذلك يقرر الأستاذ محمد عطية الأبراشي أن الشورى كانت عند عمر درجات فهو يستشير العامة أو لا ثم يجتمع بالشيوخ من الصحابة من قريش وغير قريش ويستشيرهم ثانيا ، فإذا استقر رأيهم على رأي من الآراء عمل به [4].

ويروى عن عمر قوله : "إن الله عز وجل قد جمع على الإسلام أمتي فألف بين القلوب وجعلهم فيه إخوانا والمسلمون فيما بينهم كالجسد لا يخلو منه شيء من شيء أصاب غيره ، وكذلك يحق للمسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بين ذوي الرأي منهم . فالناس تبع لمن قام بهذا لأمر ما اجتمعوا عليه ، ورضوا به لزم الناس ، وكانوا منه تبعا لهم ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم ما رأوا لهم ورضوا به من مكيدة في حرب كانوا فيه تبعا لهم" [5]. ، وهو ما يؤدي بنا إلى القول بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه التزم بما انتهى إليه المتشاورون.

وقد سار عثمان رضي الله عنه على هذا المنهج فكانت الشورى لها مكانتها خلال ست سنين من خلافته ، إلى أن تم لبني أمية الاستيلاء على مقاليد الأمور ومقدراتها في عهده ، الأمر الذي أدى إلى عدم مراعاة هذا الواجب وظل الأمر كذلك حتى قتل عثمان رضي الله عنه ، وبعد استشهاده وتولي علي الخلافة بمقتضى البيعة

---

(١) ابن القيم – المصدر السابق ج١ ص٦٣ . محمد البنا – المصدر السابق ص٤٣ .
(٢) ابن القيم – المصدر السابق ج٣ ص ١٨٥ .
(٣) د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة ص ٣٦٤-٣٦٥ .
(٤) روح الإسلام ص ١٦٠ .
(٥) اليعقوبي – تاريخ اليعقوبي ج٢ ص١٦٣ ، المسعودي – مروج الذهب ج١ ص٣٢٢ ، الفخري في الآداب السلطانية ص ٧٤،٧٥ .

العامة للمسلمين عادت للشورى مكانتها فعمل على كفالة هذا الواجب بطريقة مثالية على النحو الذي ينشده الإسلام ، وبإنتهاء عهده تحول الأمر إلى تسلط واستبداد وذهبت الشورى وأحل بنو أمية السيف والدهاء مكانها [1] وتحولت الخلافة إلى ملك عضود .

المطلب الثالث

تحديد أهل الشورى والشروط الواجب توفرها فيهم

أهل الشورى يجب أن تتوفر فيهم مجموعة من الشروط ، هذا وقد بين الفقهاء هذه الشروط وذلك حينما تكلموا عن أهل الحل والعقد ، وما يجب أن يتوفر فيهم من شروط ، وأهم هذه الشروط ما يلي :

أولا: شرط الإسلام

وهو شرط حتمي ، وذلك لأن الدولة الإسلامية مؤسسة على وحدة العقيدة يجوز أن يشارك في تسيير دفة أمورها أو في كفالة تحقيق مقاصد الشارع من الخلق لم يؤمن بالإسلام ، وهذا الشرط مجمع عليه ، ويعد من الشروط المتعلقة بالنظام العام في الدولة الإسلامية ، فهو من الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر في أهل الشورى إلى جانب أنه من الشروط الحتمية المطلوبة في كل من يمارس الولاية العامة على المسلمين في الدولة الإسلامية ، وإعمالا لقوله عز وجل ((ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)) [2] . غير أنه قد يقتضي الأمر الاستعانة بخبرة غير المسلمين من أهل الذمة أو من الأجانب الوافدين على الدولة الإسلامية ، فهل يعد ذلك خرقا لما يوجبه

---

(١) محمد ابو زهرة – المجتمع الإنساني في ظل الإسلام بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية ص ٤٢١ . محمد خلف الله– حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق في الحضارة الإسلامية وفي حضارة العرب ، بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ص ٣٤٢-٣٤٣ .

(٢) سورة النساء آية ١٤١ .

الإسلام ومخالفةلقواعد قانونه الذي يلزم بتوفر شروط الإسلام في أهل الشورى . فيما نرى يجب أن نميز بين أمرين :

الأمر الأول : إذا كانت الشورى في مجال التشريع ووضع القواعد العامة . فإن شرط الإسلام يعد في هذه الحالة من الشروط الضرورية والحتمية التي لا يجوز التجاوز عنها والتي يتعين أن تتوفر في أهل الشورى ، لأن الأمرهنا يدخل في نطاق الولاية العامة على المسلمين ، وهي غير جائزة بالنسبة لغير المسلمين ، ومن ثم يعتبر هذا الشرط في هذه الحالة من النظام العام الأساسي الذي يتعلق بالدولة الإسلامية . لذلك لا يجوز أن يشترك غير المسلمين في نطاق الشورى التي يكون الهدف منها وضع تشريعات عامة ، فهذه محلها الاجتهاد الجماعي من أهل الشورى والاجتهاد . ومن الشروط الأساسية التي يجب أن تتوفر في المجتهد شرط الإسلام ، وذلك في نطاق الأحكام الاجتهادية مما لا نص فيه ، ومن ثم يستبعد غير المسلم من نطاق الأحكام الاجتهادية .

الأمر الثاني : وهو مجال الأعمال التنفيذية خصوصا التي تتعلق بالأعمال الفنية البحتة ، فقد يتطلب الأمر الاستعانة بغير المسلمين وهو نطاق في نظري لا يتعارض مع قواعد الإسلام بخصوص الاستعانة بهم طالما ظلت سلطة التقدير وإصدار القرار ومواءمته مع مصلحة المجتمع الإسلامي في يد السلطة العامة في الدولة الإسلامية .

من ذلك نتبين أن استشارة غير المسلمين في هذا النطاق نرى أنها جائزة غير أنها لا تأخذ الصفة الإلزامية ، بحيث يكون من المحتم العمل بها ، لأن مثل هذا القول يعطي لغير المسلمين حق الولاية العامة على المسلمين ، وهو ممنوع بنص الشارع لتعلقه بالنظام العام في الدولة الإسلامية ، بل تظل من الأمورالتقديرية التي تخضع لاعتبارات الملاءمة وما يتفق مع المصلحة العامة للأمة الإسلامية بضوابطها وشروطها.

ثانيا: شرط العقل

وهو شرط بديهي في كافة التكاليف الشرعية ، كما أنه شرط لكافة الولايات العامة أو الخاصة على حد سواء .

ثالثا: شرط الحرية

ولا محل للحديث في هذا الشرط لإلغاء نظام الرق في العالم كله .

رابعا: شرط العلم

بمعنى أن تتوفر فيهم درجة معينة من العلم تؤهلهم لأن يكونوا أهلا للشورى ، وتتوفر لديهم القدرة على التمييز بين الآراء المختلفة في نطاق الأمر المتشاور فيه .

خامسا: شرط الرأي والحكمة

وفضلا عن العلم ، فإنه يجب أن يتوفر في أهل الشورى الرأي والحكمة لكي يتوصلوا برأيهم وحكمتهم إلى أنسب القرارات التي تحقق مقصود الشارع ومصلحة المجتمع الإسلامي .

سادسا: شرط العدالة

وهي تعني التقوى والورع وتتحقق بالاستقامة والأمانة والمحافظة على شعائر الإسلام والتمسك بأهدافه [1] لذلك ينقل القرطبي عن سفيان الثوري ضرورة توفر التقوى والأمانة في أهل الشورى [2] .

سابعا: شرط الجنس

ولنا أن نتساءل عما إذا كان يشترط في أهل الحل والعقد الذكورة ، أم يستوي أن يكون أهل الشورى من الرجال والنساء على حد سواء .

نشير إبتداء إلى أن الإسلام أحيا المرأة ، وحفظ لها كرامتها ، وخاطبها بالتكاليف والأعباء العامة بما يخاطب به الرجال ، وسواها في سائر الحقوق والواجبات بالرجال . أما القدر اليسير الذي استثناها الإسلام منها فهي نتيجة لاعتبارات تتعلق بطبيعة المرأة وضرورة الحرص على صالح الأسرة وكيان المجتمع ، ومن ثم فإن ذلك لا يرجع

---

(١) للمزيد من التفصيل في شروط أهل الحل والعقد للمؤلف "طرق اختيار رئيس الدولةفي الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة - ص١٤٩-١٦٧ .

(٢) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ج٤ص٢٤٩-٢٥١ ، وفي هذا المعنى السنهوري - الخلافة ص١٨١

إلى نقصان في آدميتها أو إنسانيتها ، لأنه المرأة في رسالة الإسلام تحتل موضعا ساميا بما يعود على الأسرة والمجتمع من نفع . فإذا كان الإسلام قد أسقط عنها بعض التكاليف . كالجهاد في الظروف العادية ، فلكي تتفرغ لشئون الأسرة ، وإذا كانت شهادتها في الأمور التجارية والمعاملات المالية تحتاج إلى من يذكرها ويساندها ، فإن ذلك يرجع إلى أن الأصل أنها لا تتعامل في الأسواق كالرجال بدليل أن شهادتها منفردة ودون الرجال تقبل فيما لا يعرف إلا مُن جهة النساء ، وإذا كان نصيب المرأة النصف من نصيب الرجل المماثل لها عند التوارث ، فإن ذلك لأن الرجل هو المكلف بأعباء الأسرة . ومع ذلك قد ترث المرأة أكثر من الرجل في صورعديدة منها لو مات رجل عن بنت واحدة وجمع من الأخوة فهي ترث النصف والباقي لإخوته جميعا ، وعند تعدد الأخوة لام يشتركون جميعا في ثلث التركة بالتساوي لا فرق بين ذكر وأنثى.

وإذا كان الإسلام قد جعل القوامة للرجال بمقتضى قوله عز وجل "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (1) ، فإن مرد ذلك قيامهم بأعبائها ، وبما فضل الله بعضهم على بعض .

وإذا كان الإسلام قد حدد دائرة امتزاج المرأة بالرجل في المجتمع الخارجي وضيق دائرة اختلاطها بالرجال ، فإن ذلك يعود إلى رغبة الإسلام في صيانتها وتكريمها وحماية الأسرة والنشيء لينعموا بحنانها ويتربوا في دفئها. وهذا لا يقلل مطلقا من أن الإسلام كفل لها المشاركة في كل ميادين الطاعة والعمل والخدمات الاجتماعية إعمالا لقوله عز وجل "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم" (2) .

فقد جعل الله عز وجل لها الولاية الكاملة شأنها شأن الرجل في القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعل نصيبها فيه على أكمل وجه وهو من أهم وأخطر الواجبات في الإسلام .

---

(1) سورة النساء آية ٣٤ .
(2) سورة التوبة آية ٧١ .

فالإسلام لا يفاضل مطلقا بين الجنسين إلا فيما يتعلق بتحمل التبعة وما يترتب على قوامة الرجال ، وهو أمر لا يؤثر على الوضع الإنساني للمرأة باعتبار أن النساء كما يقول -صلى الله عليه وسلم- "النساء شقائق الرجال" ، وعلى ذلك فإن الإسلام لم يوصد الباب أمام المرأة فلها حق التعليم والعمل وممارسة الحقوق السياسة والانخراط في الشئون العامة ، ولها أن تتولى سائر الوظائف عدا وظيفة الولاية العامة ، كما أن بعض الفقهاء كابن جرير الطبري وابن حزم أجازا للمرأة أن تتولى القضاء في كل الأمور بلا استثناء ، ورأى بعضهم جواز تولية المرأة القضاء فيما عدا الحدود والدماء ، ورأى الأحناف نفاذ حكمها في الأمور التي تصح شهادتها فيها ولا ينفذ فيما لا تصح فيه شهادتها وهي الحدود والدماء .

وقد شاركت المرأة في صدر الإسلام في بعض الأمور العامة ، وقد حاجت امرأة عمر بن الخطاب مما أدى به إلى القول "حتى النساء أفقه منك يا عمر" وقال : "أصابت امرأة وأخطأ عمر" ، ومنهن من تصدت للإفتاء [1] ومنهن من اشتغلت بالحديث والفقه ، بل قامت امرأة بولاية الحسبة ومراقبة أسواق المدينة [2] .

لذلك نقول بأن المرأة في الإسلام وقدصانها الإسلام على هذا النحو وقرر لها حقوقها ، وألزمها بسائر الواجبات يحق لها أن تكون من أهل الشورى وأهل الاجتهاد . فضلا عن حقها في التمتع بالحقوق السياسية بمقتضى حقها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . لهذا رأى بعض بعض المعاصرين أن المرأة لها الحق في الشريعة الإسلامية أن تتولى جميع أعمال الدولة لما قرره الإسلام من مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء [3] .

---

(١) للمزيد من التفصيل – أستاذنا المرحوم الدكتور محمد سلام مدكور : معالم الدولة الإسلامية ص ١٠٧-١٠٩ . ظافر القاسمي – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ج١ ص ٣٤١ وما بعدها . د. محمد رأفت – رياسة الدولة ص ١٥٧ .

(٢) وهي سمراء بنت نهيل الأسدية ، فقد أدركت الرسول -صلى الله عليه وسلم- وعمرت وكانت تمر بالأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس بسوط معها (ظافر القاسمي – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ج١ ص٤٩) .

(٣) هذا الرأي للأستاذ محمد عزه – دروزة في مؤلفه الدستور القرآني ص٧٨ وما بعدها نقلا عن ظافر القاسمي ج١ ص٣٤٢-٣٤٣.

وعلى ذلك فإن للمرأة أن تتولى سائر الوظائف عدا ما يدخل منها في نطاق الولاية العامة إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" [1] . كما أن الولاية العامة تقتضي مخالطة الرجال واستشارتهم . والمرأة ممنوعة من مخالطة الرجال، فضلا عن أن النساء ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب [2] .

إلا أن هذا المنع يجب أن يقتصر على ما ورد بشأنه ، لذلك فإننا نرى أن المرأة لها الحق في الشورى وأن منعها من هذا الحق غير جائز ، ولا يستند على دليل ، لكون المرأة كما أشرنا مخاطبة بكافة التكاليف التي قررها الشرع ، شأنها في ذلك شأن الرجال، وهي مسئولة مثلها مثل الرجل تماما عن التكاليف الشرعية ، ولا يستساغ القول بحرمانها من هذا الحق والواجب ، وذلك إذا توافرت فيها بقية الشروط .

والدور الرئيسي والفعال الذي قامت به المرأة في الدعوة والجهاد وإرساء قواعد الإسلام منذ بداية الدعوة يجعل تجاهل المرأة والعزوف عنها في مواضع الرأي والشورى أمر يتعارض مع قواعد الشريعة وأحكامها ، ويفتقر إلى الدليل الذي يؤيده [3] .

وقد أفضنا في هذا الشرط لما تبين لنا أن البعض يستند إلى أقوال لا دليل عليها تحول دون المرأة وممارسة حق الشورى فضلا عن المشاركة في الحقوق السياسية.

وفي نهاية حديثنا عن الشروط الخاصة بأهل الشورى نشير إلى أنهم لا يقتصرون على أهل الاجتهاد وإنما يتسع أهل الشورى بحيث يضم ذوي الكفاءات في جميع شئون الدولة ومجالات الحياة من أرباب الاختصاص فيها ممن صقلتهم التجارب وأمدتهم بالخبرات فضلا عن ضرورة صدق التضحية لله ولرسوله ولجماعة المسلمين . [4]

والملحوظة الجديرة بالاعتبار أن ضرورة الرجوع إلى أهل الشورى الذين توفرت فيهم الشروط السابقة لا يحتم أن يستشار جميع أهل الشورى ، وإنما الوجوب

---

(١) البخاري – صحيح البخاري ج٩ ص٧١ . السيوطي : الجامع الصغير ج١ ص ٣٦٤ .

(٢) يراجع لنا : طرق اختيار الخليفة ص ٢٥ وما بعدها .

(٣) للمؤلف – طرق اختيار الخليفه ص ١٦١-١٦٢ .

(٤) د. فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤١٦-٤١٧ . د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة ص ٣٦٧ .

ينصرف إلى مشاورة المختصين في المسألة المعروضة وهو ما وضحه القرطبي حيث يذكر رأيا مؤداه [1] بأن الولاة يجب عليهم مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين ، والمختصين بأمور الجيش والحرب في المسائل العسكرية ، والمختصين بالنواحي الإدارية في المسائل المتعلقة بها يقول القرطبي : "واجب على الولاة مشاورة العلماءفيما لا يعلمون ، وما أشكل عليهم من أمور الدنيا ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها" . كما يقرر القرطبي بأن صفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلا مجربا واداً في المستشير ، كما يجب أن يكون من أهل الفتوى والأمانة .

وكان الخلفاء يستعينون بمجالس تضم العلماء في الفقه والفلسفة والعلوم والتاريخ وأهل الخبرة في المجالات المختلفة .

ويقول الأستاذ محمد بركات الله أن هذه المجالس كانت تضم العلماء في المجالات المختلفة ، وأن هؤلاء العلماء كانوا ينتخبون بواسطة الأقاليم ثم يرسلون إلى عاصمة الخلافة .

فالحقيقة أن الخلفاء كانوا يحاطون بمجالس تضم الخبراء والمختصين في المجالات المختلفة ، إلا أننا نشك في أن هؤلاء العلماء كانوا يختارون بالانتخاب أو أنهم كانوا يشكلون مجالس منظمة [2] .

أما إذا كانت المسألة محل الشورى تتعلق بالمسلمين جميعا ، ولا تحتاج إلى نوع من الخبرة والتخصص في ناحية من النواحي فلا مناص من الرجوع إلى المسلمين جميعا . فدائرة من يستشارون يتسع نطاقها كلما تعلق موضوع الشورى بامر يتعلق بمصلحة أساسية من مصالح المسلمين ، وهذا الرأي يجد سنده فيما سلكه عمر رضي الله عنه حينما استشار المهاجرين والأنصار في قسمة ما أفاء الله به على المسلمين من أرض العراق والشام [3] .

---

(١) القرطبي – المصدر السابق ج٤ ص ٢٤٩ حيث ينسب هذا الرأي لابن خويز .

(٢) Mohamed Barakatullah , The Khilafet .p.63-64 .

(٣) أبو يوسف – الخراج ص ٢٣ ، ٢٧ .

وعلى ذلك فإن أهل الشورى يمكن أن يشمل الأمة بأسرها ، وذلك إذا كان الأمر يتعلق بها جميعا ، كما يمكن أن يكونوا طائفة من طوائفها . إذا كانوا أرباب الإختصاص وأهل الخبرة في المجال الذي يشاورون فيه ، وهو المستفاد -كما يقرر البعض- [1] من أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- حيث كان يشاور جميع المسلمين في الأمور التي تهمهم مباشرة ، كما حدث في مسألة قتال المشركين يوم أحد . فكان يستشير جمهور الموجودين في المدينة ويقول : "أشيرا علي" .

وكذلك في مسألة غنائم هوازن ، وفي بعض الأحيان اقتصرت الشورى على بعض أصحابه -صلى الله عليه وسلم- كما حدث في غزوة بدر .

من هذه السوابق نتبين أن أهل الشورى تارة يكونوا جمهور المسلمين كما هو في أحد ، وتارة جميع المسلمين الموجودين وقت المشاورة ، ويهمهم موضوعها كما هو في غنائم هوازن ، وتارة يشاور المتبوعين في قومهم كما هو في مسألة غطفان .

المطلب الرابع
كيفية إعمال واجب الشورى

أما كيف يطبق واجب الشورى الذي حتمه الشارع الإسلامي ، فإنه لكي نوضح ذلك يجب علينا أن نميز بين وجوب هذا المبدأ ، وحتمية كفالته وبين أسلوب تنفيذه .

ففيما يتعلق بالمبدأ وحتمية كفالته نقرر بأنه ، إذا كان الإسلام قد أوجب الشورى وكفل بمقتضى إيجابها حق الأمة في المشاركة في الحكم وفي البت في أمورها العامة وأمر بها الرسول -صلى الله عليه وسلم- ومن ثم يلتزم بها خلفاؤه بها من بعده ، إلى جانب أنه جعلها صفة من صفات المؤمنين بشريعته الملتزمين بأحكامها ، فإن هذا لا يؤدي مطلقا إلى أن نخلط بين هذه القاعدة التي تقرر المبدأ الواضح والصريح والتي تمثل ركيزة أساسية من الركائز التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي وبين أسلوب التنفيذ وصور التطبيق التي نتجت عن إعمال هذا المبدأ .

---

(١) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة ص ٤٠-٤١ .

أما فيما يتعلق بأسلوب التنفيذ وطرق التطبيق ، فالشريعة الإسلامية قد تجنب التفصيلات التي يقتضيها تنفيذ مبدأ الشورى ، وهذا مسلك يقتضيه سمو الشريعة وصلاحيتها وأبديتها لكي تجابه كافة التطورات التي تقتضيها ظروف الزمان والمكان . إذ أن صور التطبيق ترتبط ارتباطا وثيقاً بالتغيرات التي تجد على المجتمع ، ولو أن الشريعة قد نهجت إلى التفصيل في صور التطبيق لبدت أمام الباحثين جامدة لا تقوى على الوقوف في مواجهة ما يجد على المجتمع من تطور ، إلى جانب أن القاعدة التي تتواءم مع زمن معين لايجوز القول بأنها صالحة لكل زمن، والتي تصلح للمسلمين الأول مع بساطة البيئة وسذاجتها ، لا يمكن أن تكون صالحة للتطبيق بعد أن نما الإسلام وتطور وواجه ظروفا وأوضاعا تختلف كلية عن الظروف التي واجهها المسلمون في البداية .

ومن هنا اكتفى القرآن الكريم بالنص على وجوب المبدأ وحتميته . كما أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لو وضع قواعد للشورى بحسب ما يتلاءم مع البيئة وظروف عصره لاتخذها المسلمون دينا وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان . وما هي من أمر الدين ، فكان الأحكم والأصلح ، أن يترك النبي -صلى الله عليه وسلم- وضع التفصيلات الخاصة بمبدأ الشورى للأمة تضع منها في كل حال ما يليق بها ويصلح لها والسبيل إلى ذلك لا يكون أيضا إلا بإعمال مبدأ الشورى [1] .

فالوسيلة التي تتمثل في صور وتفصيلات الشورى يمكن أن يعاد فيها النظر دائما حسبما يتفق مع ظروف العصر ومقتضيات الزمان دون أن يكون ذلك ماسا بأصل الشورى ، لأن القواعد التي أتى بها القرآن والسنة في هذا النطاق غير قابلة للتعديل . لأنها تمثل المبدأ العام والقاعدة العريضة التي لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، لهذا فإن محاولة النيل من الشريعة الإسلامية ، لأنها لم تضع قواعد محددة ونماذج تفصيلية لصيغ وتطبيقات الشورى ، تكشف كما قرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد وغيره من الفقهاء عن جهل فاضح بطبيعة النظام الإسلامي وحقيقته ، لأنه يتعين

---

(١) رشيد رضا ، تفسير المنار ج٤ ص٢٠١ . محمد أسد ، منهاج الحكم في الإسلام ص٥٦-٦٥ محمد ابو زهرة - المجتمع الانساني في ظل الاسلام بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية مجموعة بحوث المؤتمر ص٤٣٢ .

أن نميز بين المبدأ وأسلوب وصيغ إعمال هذا المبدأ وتطبيقه ، فالله عز وجل أراد أن يجعل من الإسلام الدعوة الخالدة والرسالة الأزلية إلى البشر جميعا ، فكان من المطلوب بل ومن المحتم أن تقتصر الشريعة في نطاق المعاملات وما يتعلق بتنظيم المجتمع ، على وضع قواعد كلية ومبادئ شاملة ثابتة ، لاتتعدل ولاتتبدل ولو أنها في مجال التنفيذ وصيغ التطبيق تسمح أن تتواءم مع كل ما يجد على المجتمع من تطور فهي لا تقتصر على أسلوب واحد في التنفيذ لا تتعداه إلى غيره دائما وإنما تضع القاعدة العامة والمبدأ العريض الذي يسمح دوما وأبداً بالوفاء بحاجة المجتمع ، وهو ما نلاحظه بالنسبة للتعاليم التي قررها الشارع بالنسبة لتنظيم المجتمع في أوضاعه السياسية والاقتصادية والدولية فقد اكتفى المشرع بوضع توجيهات عامة جاءت في شكل قواعد كلية غير مفصلة حتى لا تتقيد الأجيال بهذه التفصيلات والتطبيقات ، بل تركها المشرع للأمة كي تكون حرة تضع ما يلائمها بحسب حاجة الزمان والمكان ما دامت في نطاق ما رسمته الشريعة من قواعد وأحكام [1]. ويترتب على منحى الشريعة في هذا النطاق أمران :

الأمر الأول : أن التعاليم التي جاء بها الشرع في نطاق تنظيم المجتمع ومنها ما يتعلق بتنظيم الحكم في الدولة الإسلامية ليست تعاليم منصبة في قوالب جامدة لا تقبل التطبيق إلا على أسلوب واحد ، بل الأمر على خلاف ذلك ، فالهدف واضح ومحدد ، ولا مجال لتغييره وتبديله ، إلا أن أسلوب التنفيذ وصيغ التطبيق قابلة لهذا التغير والتطور ، وواجب كل جيل أن يستبين الهدف ، ثم يتخير الأسلوب الذي يتواءم معه على ضوء ظروف البيئة وما يقتضيه العصر ، مستفيداً في ذلك بكل ما استحدثه العلم الذي أمرنا الله عز وجل باجتلاء آفاقه مع مراعاة الظروف التي تحيط بالدولة الإسلامية ، وأي جيل في أي زمن سيجد دائما النصوص تتسع لتنظيم المجتمع وفقا لحاجاته المستجدة وما انتهى إليه التطور من القواعد الكلية والأصول الشاملة .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد – نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص٥٦٢ . الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت – من توجيهات الإسلام ص٥٦٢ . السنهوري – الخلافة ص٧٨ . محمد عبدالله العربي – نظام الحكم في الإسلام ص٣١–٣٧ .

الأمر الثاني : أن القواعد الكلية والأصول الشاملة التي جاءت بها الشريعة تبقى بعد ذلك كفرائض إلزامية وواجبات محددة يجب العمل بها ولا يجوز الخروج عنها بأي حال من الأحوال لأنها تمثل الإطار العام للنظام العام الإسلامي والتي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً .

إذن فالمبدأ ثابت ولا رأي لأحد فيه ولا تملك الأمة تغييره ، أما أساليب التنفيذ وصور التطبيق فمتغيره ومتطورة دون أن يكون في ذلك ما يغاير المضمون أو يضيف إليه ويكون للأمة في أي وقت حسبما تقتضي مصلحتها أن تعيد النظر في التطبيق ، طبقا لما تحتمه الظروف والأوضاع التي تواجهها .

يبقى أمامنا أن نحدد طريقة اختيار أهل الشورى على ضوء ما أوضحناه من ضرورة التفرقة بين المبدأ وأسلوب التنفيذ ، فالشورى قد أكدت حق الأمة في المشاركة في الحكم وفي إدارة شئونها العامة ، واقامت الصلة الوثيقة بين طرفي المجتمع ، الحكام من ناحية والمحكومين من ناحية أخرى [1] بتقرير ذلك المبدأ ، فكان من الطبيعي أن يشترك الشعب كله في إدارة شئونه العامة إلا أن ذلك لا يمكن تحقيقه لسببين :

الأول : أن الإسلام لا يهتم بالكثرة إلا بقدر إيمانها وتقواها وعلمها وثقافتها وإحاطتها بالقانون الإسلامي ، ومن ثم فقد يكون رأي قلة من العلماء أفضل من رأي أكثرية جاهلة وهو ما يستفاد من قوله عز وجل "قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث" [2] . والسرخسي يقرر أن محمد بن الحسن يرى أن الترجيح يكون على قدر أكثر الآراء اتفاقاً ، ويخالف السرخسي ما ذهب إليه محمد بن الحسن بقوله "وهذا خلاف ما هو المذهب الظاهر لأصحابنا في الترجيح أنه لا يكون بكثرة العدد وعليه دل ظاهر قوله تعالى : "إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات" وقوله تعالى "ولكن أكثر الناس لايعلمون " وقوله تعالى "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين" [3] .

---

(١) جمال الدين الرمادي – الشورى دستور الحكم الإسلامي ص ١٦ .
(٢) سورة المائدة آية ١٠٠ .
(٣) السرخسي – شرح السير الكبير ج١ ص١٥٢ .

الثاني : أنه يستحيل في الواقع أن يشترك في المشاورة جميع المسلمين في كل أمر من الأمور حتى ولو صرفنا النظر عن السبب الأول ، لأنه من ناحية يستحيل ماديا إجتماع الشعب كله في مكان واحد للمشاورة والوصول إلى قرار [1] ، وهذا ما عناه ابن حزم عندما اعترض على الرأي الذي اشترط لصحة اختيار الخليفة أن يعقدها فضلاء الأمة في أقطار البلاد الإسلامية كلها ، لأنه كما يرى -تكليف بما لا يطاق وما ليس في الوسع ، ولا بد من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجمع جزء من مائة من فضلاء أهل هذه البلاد جميعاً [2] ، ومن ناحية أخرى أنه حتى ولو سلمنا بعدم استحالة جمع الشعب كله في صعيد واحد ، فإنه لو تحقق ذلك لأدى إلى استحالة الوصول إلى قرار نتيجة لتشعب الآراء واختلاف المنازع لمجموع أفراد الشعب فوق أن الأمر قد يتعلق بمسالة فنية بحتة قد تخفي على معظم الناس، ومن ثم فمن العبث الرجوع إليهم جميعا . لكل ذلك ، فإن الإنابة في تشكيل أهل الشورى تعد أسلم الطرق لاختيارهم ، وقد سبق أن أشرنا عند تعرضنا للسوابق التي حدثت في عهد النبوة كيف أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أشار على القوم بالرجوع إلى عرفائهم حتى يرفعوا إليه الأمر كما وضح ذلك فيما نقلنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

لذلك ينتهي الإمام محمد عبده أن النظام النيابي واجب في الإسلام "لأن النصح والمشورة لا يتمان إلا بقيام فئة خاصة من الناس تشاور، وتناصح . إذ ليس في وسع جمهور الأمة القيام بهما . وإذا كان ذلك الواجب المفروض على الحكام والمحكومين لا يتم إلا بوجود هذه الفئة كان تخصيص فريق من الأمة لهذا العمل واجب بالأصل المتفق عليه [3] "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب" .

ويتحتم أن يشترك الشعب كله في اختيار أهل الشورى لأن لفظ "وأمرهم شورى بينهم ، تشير إلى المجتمع كله ، ولم يخص الشارع فئة من القوم دون سواهم بأداء مقتضيات الشورى ، لأن الأمر المعرف هنا هو أمر المسلمين المضاف إليهم [4] ، ومن ثم فإن كل مسلم بالغ عاقل ذكراً كان أو أنثى يجب أن يشترك في عملية اختيار أهل

---

(١) محمد عبد العربي - نظام الحكم في الإسلام ص ٨٤ .
(٢) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ١٦٠ - ١٦٨ .
(٣) الشيخ عبدالوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٢٨ .
(٤) محمد أسد - منهاج الإسلام في الحكم ص ٨٩ ، محمد عبدالله العربي - نظام الحكم في الإسلام ص ٨٤ ، رشيد رضا - تفسير المنار ج٤ ص ٢٠٠ .

الشورى -الذين توفرت فيهم الشروط- فالمسلمون سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي [1] . وهذا الحق للرجال والنساء على حد سواء.

وواجب المشاورة ككل الواجبات التي فرضها الشارع لا مدخل فيها للعصبية أو التعصب لرأي ، اللهم إلا إذا اعتقد أنه هو الرأي الصواب ، ولا بد أن ينزل على حكم الأغلبية ويقف حيث تقف الجماعة ، وفي مجلس الشورى لا مدخل للحزبية والطائفية فيه . وذلك لأن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل الشورى -أو مجلس الشورى- لمناصرة حزب من الأحزاب في التمسك بالرأي الباطل ، وعليهم وعلى المجالس التي تضمهم أن يدوروا مع الحق حيث دار ، ولا يحيدوا عنه . ولا بد أن ينزل الواحد منهم عن رأيه إذا ما تبين أنه غير صواب ، أو يخالف قواعد الشريعة . ولا تثريب على مجلس الشورى إذا ما توصل إلى قرار أن يعدل عنه إذا تبين له بعد ذلك مخالفته لأدلة الشريعة ، أو تغيرت المصلحة التي استندإليهاالقرار . فالقرار سواء صدر بأغلبية أهل الشورى أو إجماعهم لا يكون ملزما ونافذا إذا ما تبين مخالفته لنص أو قاعدة من القواعد الكلية التي تبنى عليها الأحكام في الشريعة الإسلامية .

والسؤال الآن ، ما هو حكم الشورى بالنسبة لرئيس الدولة بعد عصر النبوة وانقطاع الوحي ؟ هل يمكن التسليم بما انتهى إليه الاتجاه الذي يرى بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن ملزما بالشورى ابتداء وانتهاء وكذلك سائر الحكام من بعده ، أم أن الشورى وإن كانت ملزمة للنبي -صلى الله عليه وسلم- ومن جاء بعده من الحكام ابتداء ، إلا أن القرار الناتج عنها غير ملزم ، بحيث يستطيع الحكام بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- اتخاذ ما يرونه ؟ أم أن الشورى كما يرى البعض ملزمة ابتداء وانتهاء ؟ وما هو الحل فيما لو اختلف رئيس الدولة مع ما انتهى إليه أهل الشورى أو أغلبيتهم ؟ نؤكد ابتداء ما سبق أن قررناه حين عرض الاتجاهات التي قيلت في مدى التزام النبي -صلى الله عليه وسلم- بالشورى ، وعما إذا كانت ملزمة ابتداء وانتهاء من عدمه ، وما انتهينا إليه في هذا الصدد من القول بأن الشورى غير ملزمة ابتداء ، أو أنها ملزمة

(١) أبو الأعلى المودودي - نظرية الإسلام وهديه ص٥٥ . محمد أسد - المصدر السابق ص ٨٩ . محمد عبدالله العربي - المصدر السابق ص ٨٤ . وقد سبق أن تعرضنا إلى ذلك وقلنا إن الإنابةأو التمثيل مستنبطة أساسا من الواجبات الكفائية .

ابتداء وليست ملزمة انتهاء من شأنه أن يضيع واجب الشورى ويؤدي إلى التسلط والاستبداد ويسلب رأي الأمة الذي توصلت له عن طريق مجتهد بها ويجرده من أي قيمة أو وزن . وما قررناه من أن قواعد الشريعة تحول دون أن يكون الحاكم طاغوتا يطيح برأي الأمة وأهل الحل والعقد فيها ، وهم علماء الأمة وأخيارها .

فضلا عن أن هذا التصور يتعارض مع كون الأمة هي التي ولته ، وعلى أساس البيعة العامة يكتسب شرعية ولايته . وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أن نتحرى وجه الحق في التساؤلات التي طرحناها للوقوف على مدى ما يترخص به رئيس الدولة الإسلامية مع ماينتهي إليه مجلس الشورى أو أهل الشورى .

فيرى اتجاه بأن رئيس الدولة ملزم بإتباع ما ينتهي إليه أهل الشورى إذا بينوا له سند ما انتهوا إليه من القرآن أو السنة أو الإجماع ، وفي هذه الحالة لا يجوز له أو لغيره أن يخالف هذا الرأي .

أما إذا كان الرأي الذي انتهى إليه أهل الشورى أو مجلسهم لا سند له ، فلرئيس الدولة في هذه الحالة أن يتخير من بين الآراء المطروحة ما يراه أقرب إلى كتاب الله وسنة نبيه أو يعدل عنها إلىمايراه أقرب إليها ، على النحو الذي يؤدي إليه اجتهاده . وذلك وفقا للتفسير الذي انتهى إليه هذا الاتجاه لما ورد في الآية الكريمة "فإذا عزمت فتوكل على الله" فهذا يخول للنبي-صلى الله عليه وسلم- وخلفائه من بعده ذلك.

كما يجد هذا الاتجاه سنده فيما قرره الإمام ابن تيمية حيث يقول : "وإذا استشارهم ، فإن بين له بعضهم ما يجب إتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين ، فعليه إتباع ذلك ، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك ، وإن كان عظيما في الدين والدنيا ، قال الله تعالى : "يآ أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" . وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون ، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال تعالى "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا" [1] .

(١) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٥٨ – ١٥٩ .

ويعترض بعض رجال الفقه من المحدثين على هذا الاتجاه بخصوص قياس رئيس الدولة على الرسول -صلى الله عليه وسلم- لأنه قياس مع الفارق حيث أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- مؤيد بالوحي ملاحظ بعناية ورعاية الله عز وجل ، فكونه -صلى الله عليه وسلم- لا يلزم باتباع ما انتهى إليه أهل الشورى فلكونه إذا اجتهد وأخطأ ، يصوبه ويرشده الوحي ، وذلك بخلاف رئيس الدولة إذا تمسك برأي غير صائب فإن ذلك يضر بمصلحة الأمة ، وينتهي هذا الرأي إلى ضرورة خضوع رئيس الدولة لرأي الأغلبية من المشيرين وهم جميعا يتحملون أمانة المسئولية الموكولة إليهم باعتبار أنهم يضعون مصلحة الأمة في اعتبارهم دينا ودنيا ويبذلون غاية جهدهم للتعرف على وجه المصلحة المبتغاة [1] . وقريب مما انتهى إليه هذا الرأي ما انتهى إليه بعض المعاصرين أيضا في حل هذه المشكلة الدقيقة التي يتوقف عليها الكشف عن النظام الذي رسمه الإسلام للشورى باعتبارها دعامة من دعامات الحكم في الإسلام .

يقرر هذا الرأي أنه في حالةإنتهاء أهل الشورى أو مجلسهم إلى رأي وعرضه على رئيس الدولة فإن الأمر لا يخلو من أحد فرضين :

الفرض الأول : إذا كان رئيس الدولة لم تتوفر فيه شروط الإجتهاد ، ففي هذه الحالة لا يكون من أرباب الإختصاص والخبرة في موضوع التشريع ، ويتعين عليه في هذه الحالة الأخذ بما ينتهي إليه أهل الشورى ابتداء وانتهاء إعمالا لقوله عز وجل "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" وقوله سبحانه وتعالى "وشاورهم في الأمر" ولأن رأي رئيس الدولة في هذه الحالة ضلال في الدين وتضييع للمصالح وإهدار للعلم وضرورة العمل به ، وهو غير جائز بإجماع الأمة إلى جانب أن التشريع بحسب الأصل لله عز وجل وقراره في هذا الخصوص يعتبر إفتئاتا على حق الله ، وهو غيرجائز حتى بالنسبة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- . وإذا كان ذلك كذلك فليس للحاكم أن يفرض رأيه على مجلس الشورى ويتعين عليه أن يأخذ بما أجمع عليه أهل الشورى ، فإذا لم يكن هناك إجماعاً فيكتفى بالأغلبية ويعتبر ما انتهى إليه أهل الشورى أو مجلسهم في الحالتين حجة يتعين العمل بها .

---

(١) د. محمد رأفت عثمان – رياسة الدولة – ص ٣٦٩ .

الفرض الثاني : أن يكون رئيس الدولة مجتهداً ومن أرباب الاختصاص والخبرة. بأن توفرت فيه شروط الاجتهاد ، ففي هذه الحالة يتعين عليه أيضا الأخذ بما انتهى اليه أهل الشورى سواء بالإجماع أو بالأغلبية ، إذ لا معنى لوجوب اللجوء إلى الشورى ابتداءً ، ثم العزوف عنها انتهاءً ، كما لا يجوز اعتبار تطييب خواطر أهل الشورى باللجوء إليها ابتداءً مقصداً شرعيايعتد به بديلا عن الحكمة التشريعية من جعل الشورى أصلا في السياسة والحكم ، لما لأهل الشورى من وظيفة هامة تتعلق بتسديد خطى السلطات العامة في الدولة الإسلامية في نطاق التشريع ، وذلك بإمدادها بالرأي المدروس من أرباب الإختصاص وأهل الإجتهاد من ذوي العلم والمعرفة والخبرة والبصر بشئون الدين والدنيا توصلا إلى ماغلب عليه الظن من الحق والعدل ومصلحة جماعة المسلمين . فضلا عما يفترض في أهل الشورى بأنهم يمثلون الأمة كلها لإختيارهم عن طريقها بالانتخاب الحر -كما أشرنا- ليرعوا مصلحة جماعة المسلمين ، فيتعين الالتزام برأيهم ، إذ ليس من المقبول عقلا وشرعاً أن يكون تصرف الأمة ملزما لها شرعاً ، ثم لا يكون ملزما في حالة إنابة غيرها فيه وهم أهل الشورى . وينتهي هذا الرأي إلى أن ما ينتهي إليه أهل الشورى أو مجلس الشورى سواء أكان رئيس الدولة من المجتهدين أو كان غير ذلك . يتعين العمل به والالتزام بحكمه [1] .

وهذا الرأي هو ما نراه صحيحا ، ونضيف إلى ذلك أنه في الفرض الثاني إذا كان رئيس الدولة مجتهداً ، فإنه بلا شك عرض وجهة نظره على أهل الشورى وهم مجتهدون مثله ، وقلّب أهل الشورى رأيه من كل الوجوه لبيان مرجحات بعضها على بعض ، فإذا ما انتهى مجلس الشورى إلى رأس يخالف ما انتهى إليه رئيس الدولة ، فإن مرجحات المصلحة بلا شك غلبت وجهة نظرهم على ما انتهى إليه رئيس الدولة فوجب العمل برأيهم باعتبار أن هذا الرأي هو أرجح الآراء عقلا ومصلحة وتجربة ، بعد أن وضعت آراء الجميع فيّ مستوى واحد من الاعتبار ، وأمام التمحيص من غير إهمال لرأي من الآراء ، وهو ما نعتبره الرأي السديد في هذا النطاق ، والقول بغير ذلك يطيح

---

(١) د. فتحي الدريني - خصائص الشريعة الإسلامية - ص٤٥٣-٤٥٤ .

بالشورى ويجردها من مضمونها ، ويصل بها إلى اعتبارها من الأمور الصورية . ويفتح الباب للتسلط والإستبداد .

فالشورى لازمة ابتداءً وانتهاءً ، وفي حالة إختلاف رئيس الدولة مع ما ينتهي إليه أهل الشورى فلا مناص من القول بضرورة الأخذ برأيهم باعتبارهم أهل الاجتهاد وممثلو الأمة في التعرف على حكم الله فيما لا نص فيه .

وهذا الرأي هو الذي يتفق مع مقصود فرضية الشورى ومع منهج النبوة في إعمالها ، وما سار عليه الخلفاء في عهد الخلافة الراشدة ، ويؤكد ما انتهى إليه إجماع الأمة من اعتبار الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام فيها .

لذلك يرى البعض من المعاصرين أنه لما كان ممارسة حق الأمة في الشورى بصفتها الجماعية غير ممكن ، لهذا ظهرت نظرية النيابة في مباشرة ما للجماعة من حقوق الشورى ، وذلك باختيار من ينوب عنها شرعاً ، وهذه الإنابة من خالص حقها . لأن المالك يحق له أن يوكل غيره فيما يملكه ، والأمة -جماعة المسلمين- تملك هذه السلطة فتملك التوكيل فيها [1] الأمر الذي يستدعي إقامة جهاز فني -مجلس شورى- يسند إليه دراسة المسائل محل الشورى ، وهذا الجهاز يقوم بدراسة مرجحات بعضها على بعض والبت فيها وفقا للأوضاع الدستورية في كل دولة والتي ترتضيها كل أمة بكل حريتها وفقا للضوابط المقررة شرعا [2] والتي أشرنا إليها بالتفصيل .

---

(١) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة ص ٢٦ .

(٢) فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص ٤٧٨/٤٧٧. حيث ينتهي إلى الخلاصة الجامعة لبحث مبدأ الشورى باعتبارها دعامة أساسية من دعائم سياسة الحكم في الإسلام :

أ- الشورى أساس الحكم في الإسلام ومن أبرز خصائص تشريعه السياسي .

ب- الشورى حق وواجب معا ، أو هو حق وظيفي ، وليس حقا شخصيا خالصا ، تعود فيه المصلحة إلى صاحبه مباشرة ، فهي لا تملك أن تتنازل عن حق شوراها ، كما لا يملك أحد أن يسلبها هذا الحق شرعا .

ج- إن الشورى الصورية يحرمها الإسلام قطعا لأنها تهدم أصلا تكوينيا من مقومات البنية السياسية لمؤسسة الحكم في الإسلام.

د- الشورى شرط متوقف عليه شرَعية الولاية العامة في الدولة ولزومها .

المطلب الخامس
نطاق واجب الأمة في الشورى

الشورى في الإسلام من الواجبات الحتمية التي تلزم الحاكم والمحكوم على حد سواء [1]، وعلى ذلك فهي تعطي لمجتهدي الأمة وأهل الشورى فيها حق المساهمة في إدارة شئون الدولة، فيما لم يكن فيه دليل من أدلة الشرع، وهو ما يقتضي بيان كون الشورى واجبة على الحكام والمحكومين على حد سواء، ثم بيان دور الأمة الإسلامية في تحقيق الشورى.

أولا: الشورى واجبة على الحكام والمحكومين

لا يقتصر الالتزام بالشورى على رئيس الدولة في الإسلام وغيره من الولاة والحكام وحدهم، وإنما يلتزم بها المسلمون جميعا، فهي من هذه الناحية تعتبر حقا من الحقوق الأساسية لأفراد الجماعة الإسلامية، ومن ناحية أخرى تعتبر من الالتزامات والفروض الدينية التي تقع على كاهلهم [2]

وقد روي عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "حق المسلم على المسلم ستة" قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: "إذا لقيته تسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه وإذا استنصحك فانصح له ..." الحديث [3]. إلى جانب أن الشارع اعتبرها من الأوصاف اللازمة للمؤمنين برسالته الذين استجابوا له وأقاموا أركان دينه، وأمرهم شورى فيما بينهم. فأثنى عليهم الشارع. لكونهم لا ينفردون برأي، بل ما لم يجمعوا عليه لا يقدمون عليه، وقد بين الشارع بمقتضى ذلك ما يجب أن يكون عليه أهل هذا الدين [4]. كما يقع هذا الواجب من ناحية أخرى على عاتق الخليفة وغيره من الحكام والولاة، وقد دلت على ذلك الآية الكريمة "وشاورهم في الأمر" لأنه إذا كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهو النبي المعصوم من الهوى، والمنزه عن الخطأ مأموراً من الله عز وجل بالمشاورة، فإنه من

---

(١) د. معروف الدواليبي – الدولة والسلطة ص ٥١.
(٢) السنهوري – الخلافة – ص١٨٠.
(٣) رواه أحمد في مسنده ج٢ ص ٤١٢ عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب ج٧ ص٣٨٠. الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن: المجلد الخامس ج٢٥ ص ٥٨. العجيلي: الفتوحات الإلهية ج٤ ص ٦٨. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج٦ ص٣٦، ج٤ص٢٤٩. رشيد رضا: تفسير المنار ج٤ ص ٢٠٠. القرطبي: جامع البيان ج٧ ص٢٤٥.

باب أولى أن يلتزم الحكام من بعده بهذا الواجب ، والتزامهم به أقوى وأشد لانتفاء العصمة فيهم ، واحتمال وقوعهم في الخطأ ، ولهذا يقرر الفقهاء أن أمر الله عز وجل للرسول بالمشاورة لم يكن لحاجة منه لرأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم عز وجل ما في المشاورة من الفضل ولتقتدي به أمته من بعده .[1]

لذلك قال ابن عطية بأن "الشورى من قواعد وغرائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب[2] . ذلك أنه لا بقاء لحاكم مستبد في دولة تقام على أساس الإسلام[3] على أن هذا الإلتزام المتبادل بين الحكام والمحكومين يجب أن لا ينتهي إلى مخالفة قاعدة من القواعد المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية أو قاعدة من قواعدها الكلية ، والقرار في هذه الحالة يكون باطلا ولا يترتب عليه أي أثر قانوني . فحيث يوجد نص قطعي أو قاعدة كلية ، فلا يجوز أن يترتب على إعمال الرأي والمشاورة مخالفتهما .[4]

ثانيا: دور الأمة الإسلامية في تحقيق واجب الشورى

سبق أن أشرنا إلى أن الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم على حد سواء . وانتهينا إلى أن الشورى بهذا المعنى تعطى لعلماء الأمة ومجتهديها من أهل الحل والعقد في شتى مناحي الحياة حق الإسهام في تدبير كافة شئون الأمة والتنفيذية والقضائية . ومن ثم فإن الأمة الإسلامية في قيامها بهذا الدور عن مجتهديها وعلمائها من أهل الحل والعقد لا تقتصر في مجال التشريع على إعطاء المشاورة للخليفة، وإنما تقوم بالدور الرئيسي والفعال عن طريق هؤلاء الذي إذا أجمعوا على حكم من الأحكام العملية ، فإنه يكون واجب التطبيق ، وملزما للسلطات العامة . ولا يستطيع أي شخص ممن يمارسون سلطة من سلطات الدولة أن يشترك مع الأمة في إصدار هذا التشريع إلا إذا كان مجتهداً وذلك بتوفر الشروط الخاصة بالاجتهاد فيه[5] وكذلك في حالة توفر الأغلبية على النحو الذي بينا .

---

(١) القرطبي : المصدر السابق ج٤ ص ٢٥١ .

(٢) القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٤٩ .

(٣) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة ص ٣٩ . رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص٢٠٠ حيث ينقل هذا الرأي عن الإمام محمد عبده . الطبري : جامع البيان ج٧ ص٣٤٤-٣٤٦ .

(٤) القرطبي : المصدر السابق ج٤ ص٢٥١-٢٥٢ . أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه ص٢٦٢-٢٦٣.

(٥) د. محمد عبدالله دراز – الأخلاق في القرآن بالفرنسية ص ٦١٥ .

أما في مجال التنفيذ ، فإن الأمة الإسلامية لها الحق أيضا وعليها الالتزام في أن تقدم للسلطات الحاكمة المشورة اللازمة فيما تريد أن تقدم عليه من الأمور . لذلك فإن الشارع عز وجل جعل الشورى من صفات المؤمنين برسالته الذين لا يستبدون بالرأي . ومن ثم فإن الشارع الحكيم مدح فيهم هذه الصفة . ومدح الشارع لها يعني أنها من الأمور الواجبة التي يجب كفالتها في الدولة الإسلامية . يقول الله عز وجل : "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" . (١)

والسلطة التنفيذية تلتزم التزاما حتميا قبل أن تتخذ أي قرار في المسائل الهامة والخطيرة المتعلقة باختصاصاتها وسلطاتها الموكولة إليها ، وذلك بمقتضى خلافتها عن النبي -صلى الله عليهوسلم- بأن تأخذ المشورة من الأمة ممثلة في أهل اللح والعقد في الأمر المراد البت فيه . وهؤلاء لهم الحق وعليهم الالتزام بإبداء الرأي وبيان وجهة نظرهم على ضوء ما تقضي به قواعد الشريعة في كل مسألة من المسائل الهامة التي تتعلق بالأمة الإسلامية (٢) .

ولكون الشورى تعتبر واجبا ملزما للخليفة وسائر الحكام في الدولة الإسلامية . فإن بعض الفقهاء ذهب إلى القول بأن الوالي الذي يستبد برأيه ويعزف عن المشورة . فإن مثل هذا الوالي يكون واجب العزل ، بل لقد ذهب هذا الرأي إلى أن القول بالعزل في هذه الحالة من الأمور المجمع عليها (٣) .

المطلب السادس

الشورى ومسئولية السلطات العامة

سبق أن نبهنا إلى أنه في نطاق الدور الذي تمارسه الأمة في التشريع . يتحتم أن تلتزم السلطات العامة بما توصل إليه مجتهدو الأمة من أحكام ، بحيث لا يكون لأي عضو من أعضاء السلطة العامة المشاركة في هذا الحق إلا إذا كان مجتهداً وأجمع هو

(١) سورة الشورى آية ٣٨ .
(٢) السنهوري - الخلافة ص ١٨٠ .
(٣) أبو حيان - البحر المحيط ج٣ص٩٩. القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٤٩

وغيره من مجتهدي الأمة على حكم شرعي ، ومن ثم فإن دور الأمة في التشريع في الفقه الإسلامي ليس للحاكم وحده ، وليس له أن يستبد أو ينفرد به ، وإنما هو للأمة وفقا للحدود والأوضاع التي بيناها في نظرية السيادة وخصائص المشروعية الإسلامية . وتطرقنا إليها بالتفصيل أيضا في عند الحديث عن كيفية إعمال واجب الشورى.

أما في مجال التنفيذ ، فإن التزام السلطة العامة بهذا الواجب حتمي سواء في مرحلة اتخاذ القرار أو في مرحلة التزام تطبيق ما ينتهي إليه المتشاورون ، ذلك أنه في غالب الأمر يكون هذا القرار صوابا ، وقد نسب القرطبي إلى الحسن أنه قال : "ما تشاور قوم بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضر بهم" [1] ، فإذا ما التزمت الأمة بالشورى وأخلصت النية بهدف الوصول إلى الحق والصواب وكان ذلك هو الهدف الأساسي لأهل الشورى من غير ميل إلى هوى ولا حيدة عن الحق ، فإن الله سوف يسدد خطاهم ويهديهم إلى الصواب ويوفقهم في الوصول إليه [2] وذلك لأن مشاورة الفقهاء والعلماء أبعد عن الخطأ .

والخطر الواقع على الأمة إذا لم تعط هذا الحق وانفرد به أحد أعضاء السلطة العامة مؤكداً [3] ، كما أنه يؤدي إلى التسلط والاستبداد ، لذلك فإننا نرى أن الرأي الذي يرى بأن الحاكم الذي يحرم الأمة من هذا الحق ولا يلتزم به ويستبد برأيه فإنه يكون واجب العزل [4] هو الرأي الصواب ، ومن ثم فإن الشورى تعد ضمانة من الضمانات الأساسية التي قررتها الشريعة للحيلولة دون مخالفة قواعد الشريعة أو الاستبداد بالسلطة والإنحراف بها عن المصالح الأساسية التي ابتغتها .

والسوابق التي توضح إعمال هذا المبدأ في عهد النبوة من ناحية وفي عهد الخلفاء الراشدين الأول من ناحية أخرى أوضحت بما لا يثير أدنى شك أن العمل بنتيجة الشورى حتمي لا يجوز مخالفته . وفي الحالات النادرة التي يعمل فيها برأي

---

(١) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة ص ٣٩ . القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٥١ .
(٢) الطبري – جامع البيان ج٧ ص٣٤٥-٣٤٦ .
(٣) رشيد رضا – تفسير المنار ج٤ ص ١٩٩ .
(٤) القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٤٩ . أبو حيان : التفسير الكبير ج٣ ص٩٩ .

الأقلية كأن يوجد سبب خطير وقوي يبرر ذلك ، كما حدث في عهد الخليفة الأول أبي بكر في محاربته لأهل الردة فقد شاور الصحابة فيما يجب أن يتخذ ، وكان رأي الأغلبية هو عدم محاربتهم ، وكان رأيه على خلاف ذلك لأنهم فقدوا صفة أساسية من الصفات التي لا يتوفر شرط الإسلام إلا بها ، ولقد أدت الحوادث اللاحقة إلى تأييد وجهة نظره وأكدت صحة قراره ، وقد اعترف عمر الذي كان من بين المعارضين بخطأ الرأي المعارض [1] . فالخليفةوسائر أعضاء السلطة العامة يلتزمون كمبدأ عام باتباع نتيجة المشاورة التي يقدمها المسلمون طالما لا يوجد سبب خطير وقوي يؤدي إلى العدول عن نتيجة هذه المشاورة . والخليفة باعتباره مجتهداً هو الذي يقرر وجود سبب يؤدي إلى هذا العدول ، كما أنه وحده الذي يتحمل نتيجة هذا القرار المخالف لرأي الأغلبية ، كما أنه ليس ملزما من ناحية أخرى باتباع رأي الأقلية إلا إذا توفرت لديه مبررات قوية بأن رأي الأقلية هو الرأي الذي يتفق مع المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي . وإذا ما عمل الخليفة برأي الأقلية فهو أيضا الذي يتحمل وحده مسئولية مخالفة رأي الأغلبية إذا تبين بعد ذلك أنه كان مخطئا في اتباع هذا الرأي [2] ، فهذا كله من منطلق أن رئيس الدولة في الإسلام هو الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية والمهيمن عليها ليسوس الأمة بما يتراءى له من المصالح التي تقوم على الشريعة . مع تحمله المسئولية كاملة في حالة عزوفهعن رأي الأغلبية ، إذا ثبت خطأه بعد ذلك .

وإذا ما أقدم الخليفة على رأي الأغلبية فإنه لا يكون مسئولا إذا تبين بعد ذلك أن هذا الرأي لم يكن صوابا لأن الخطأ هنا لا يتحمله الخليفة وإنما تتحمله الأمة كلها . فإذا أخطأ فهم -أي أهل الشورى- المخطئون ، وإذا أصاب فهم المصيبون . ولا يجوز من باب المنطق أن يتحمل الخليفة أو أي شخص ممن يمارسون السلطة العامة خطأ أغلبية أهل الشورى ، وهم بطبيعة الشروط التي يجب أن تتوفر فيهم علماء الأمة وأخيارها [3] ، وينقل القرطبي رأيا لأحد العقلاء يقول فيه : ما أخطأت قط إذا حزبني

(١) السنهوري – الخلافة ص١٨٢ . أبو الأعلى المودودي – نظرية الإسلام وهديه ص ٣٧٥ .
(٢) السنهوري – المصدر السابق ص ١٨٣ .
(٣) القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج٦ ص ٣٧–٣٨ .

أمر شاورت فيه قومي ففعلت الذي يرون ، فإن أصبت فهم المصيبون ، وإن أخطأت فهم المخطئون . وينقل لنا القرطبي في موقع آخر قول أعرابي : ما غبنت قط حتى يغبن قومي ، قيل : وكيف ذلك ؟ قال : لا أفعل شيئا حتى أشاورهم [1] .

ولذلك قيل بأن الخطأ مع المشورة أصلح من الصواب مع الانفراد والاستبداد [2] ، فضلا عن أن التزام الخليفة بنتيجة الشورى في المسائل التنفيذية في حالة توفر الأغلبية ، فإن ذلك إلى جانب أنه يرفع مسئوليته فإنه في ذات الوقت يؤدي إلى تربية الأمة التربية السياسية الصحيحة ويجعلها تتدارك هذا الخطأ في المستقبل ، وهو أفضل بكثير من العمل برأي الحاكم وإن كان صوابا لأن جعل الرأي للحاكم وحده مسوغ للاستبداد والتسلط لا يعترف به الفقه الإسلامي ، فوق أن خطأ الأمة في هذه الحالة من الأمور النادرة التي قلما أن يتحقق لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- : "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم" [3] . "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" [4] ، "عليكم بالجماعة والعامة" [5] . ومن ثم فإن الالتزام برأي علماء الأمة وفقهائها يؤدي دوما وأبداً إلى الرأي الصحيح في معظم الأمور .

---

(١) المصدر السابق ج٤ ص ٣٤٩ . العجيلي – الفتوحات الإلهية ج٤ ص ٦٩ .

(٢) ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص ١٨ .

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه – كتاب الفتن – باب السواد الأعظم ج٢/١٣٠٣ عن أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٤) سبق تخريجه والذي تطمئن النفس إليه أنه من كلام ابن مسعود رضي الله عنه .

(٥) نقلا عن محمد أسد – منهاج الحكم في الإسلام ص ٩٧ .

المبحث الثاني

الرقابة على الحكام في الفقه الإسلامي

في حديثنا عن الرقابة على الحكام في الفقه الإسلامي نتناول أهمية الرقابة . أساس مشروعيتها ، شروط من يمارس الرقابة ، الوسائل التي تتحقق بها ، آثارها .

المطلب الأول

أهمية الرقابة

لم تكتف الشريعة الإسلامية بتقرير قاعدة الشورى كضمانة من الضمانات الأساسية التي تتمتع بها وتلتزم بها أيضا الأمة في الدولة الإسلامية للحيلولة دون استبداد الهيئات الحاكمة بالسلطة أو انحرافها بها عن المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي . أو إساءة استخدامها ، وإنما قررت قاعدة أخرى لا تقل في أهميتها وخطورتها وضرورة كفالتها عن قاعدة الشورى . وتتمثل هذه القاعدة في حق الأمة الإسلامية في ممارسة الرقابة على أعمال وتصرفات حكامها .

وقد سبق أن أشرنا أنه في نطاق السلطات السياسية التي تتمتع بها السلطة العامة أنها تملك سلطات تقديرية واسعة ، ومن شأن ممارستها لها أن تعدم كل تأثير وفاعلية لأي قاعدة قانوينة موجودة سلفا يكون القصد من تقريرها الحد من استبدادها بالسلطة ، أو منعها من مخالفة القانون الإسلامي إذا لم يصاحب هذه القاعدة رقابة دائمة ومستمرة على السلطات المختلفة التي تمارسها الهيئات الحاكمة ، وعلى رأسها الخليفة في الدولة الإسلامية [1] .

ومن المسلم به أن الخليفة وغيره من الحكام إذا أقدم أي واحد منهم على مخالفة القانون الإسلامي واستبد بالسلطة منحرفا بها عن المقاصد الأساسية التي استهدفها الشارع الحكيم ، فإن عزله في هذه الحالة واجب على الأمة ، ولكن واجب

---

(١) السنهوري – الخلافة ص ١٨٣ .

العزل أو حق الأمة في العزل ، وإن كان يمثل ضمانة من الضمانات الأكيدة والجوهرية التي قررها الشارع الإسلامي للأمة ، إلا أن العزل في هذه الحالة يعتبر علاجا لشر قد وقع بالفعل ، كما قد ينتج عن ممارسة هذه السلطة المخالفة للقانون آثار وخيمة قد لا يمكن للأمة الإسلامية تداركها أو تلافي نتائجها ، كما قد يصعب على الأمة الإسلامية أن تكفل عزل من استبد بالسلطة للمخاطر التي يمكن أن تترتب على ممارسة هذا الحق فيما لو أقدمت الأمة على العزل ، كما لو كان الحاكم يتمتع بقوة لا تقاوم خصوصا وأن آلة الظلم تحت سيطرته ، أو كان من شأن ممارسة الأمة لحق العزل أن يؤدي إلى إراقة الدماء وتفتيت وحدة الأمة . من هنا تظهر أهمية الرقابة على أعمال الحكام والولاة ، باعتبار أن حق الرقابة يحول دون وقوع هذا الشر المترتب على مخالفة القانون الإسلامي ويمنع من تحققه . ومن ثم يحق لنا أن نقرر أنه إذا كان حق الأمة في عزل الحكام للأسباب التي تقتضي هذا العزل يعد علاجا لشر قد وقع ، فإن حق الأمة في الرقابة على الحكام يقي الأمة من هذا الشر قبل وقوعه .

لذلك يقرر البعض أننا لو عدنا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والذي تستخدمه سلطة الأمة في الرقابة على حكامها بمفهومه المطلق الذي ورد في القرآن الكريم ، لوجدنا أنه المبدأ السليم الذي به تستقيم أمور الأمة والدولة والمجتمع ، وتنتصر فيه قوى الحق على قوى الباطل ، ونوازع الخير على نوازع الشر ، ويرى فيه الحاكم والمحكوم أنه مراقب من كل فرد من أفراد الأمة يحاسبه على الزلة والهفوة ، وينبهه إلى الخطأ ، فلا يقدم على أي أمر من الأمور إلا بعد أن يقلب فيه وجوه النظر ، حتى إذا رأى أن جمهور الناس سيرضى عنه أقدم عليه ، وإلا امتنع عن القيام به [1] . بل إن المرحوم الشهيد عبدالقادر عودة اعتبرها –حق الأمة في الرقابة– إحدى السلطات التي يقوم عليها النظام الإسلامي [2] وسمي هذه السلطة "سلطة المراقبة والتقويم" وهي كما يقول "سلطة الأمة جمعاء في مراقبة الحكام وتقويمهم . ويقرر بأن هذه مقررة للأمة من وجهين :

---

(١) ظافر القاسمي – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ج١ ص١٠١-١٠٢

(٢) يقرر الشهيد المرحوم الأستاذ عبدالقادر عودة في السلطات في الدولة الإسلامية ص٤ . أن السلطات في الدولة الإسلامية لا تخرج عن خمس ، هي : السلطة التنفيذية ، والسلطة التشريعية ، والسلطة القضائية ، والسلطة المالية ، وسلطة المراقبة والتقويم"

أحدهما : ان الأمـة يجب عليها مراقبـة الحكـام وتقويمهم بما أوجبه الله على الأمة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وثانيهما : أن الأمة هي مصدر سلطان الحكـام ، باعتبـارهم نوابا عنهـا وبمـا يلزم الله الحكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كـل أمـور الحكـم والـتزام مـا يـراه ممثلوها .

ويقرر أن هذه السلطة ليست محل جدل فـالنصوص التي جاءت بها قاطعة في دلالتها وصراحتها وخلفاء الرسول -صلى الله عليه وسلم- كانوا أول من عمل بها وطبقها وما عطل هذه النصوص وأنكر سلطان الأمة إلا الذين فسقوا عن أمر الله ، واشتروا الحياة الدنيا بالآخرة ، ونصبوا من أنفسهم جبابرة على هذه الأمة يسلبونها حقوقها ، وينكرون سلطانها ويستعلون عليها ، وما فعلوا ذلك وما جرأهم عليه إلا سكوت الأمة عن إقامة أمر ربها ، وتهاونها في الدفاع عن حقوقها والتمسك بسلطانها [1] . فوق أن العمل بالشورى وما ينتج عنها من قرارات وأحكام قد لا يتحقق في التطبيق إذا لم تكن هناك رقابة دائمة ومستمرة على السلطات الحاكمة .

والرقابة الهدف منها هو تحقيق وكفالة الإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وآدابها العامة ، أي تحقيق تسيد الشريعة الإسلامية والعمل على التمسك بأهدابها سواء أكان ذلك من الحكام أو المحكومين ، لأن هذا الواجب من قبيل الواجبات المتبادلة بين الأمة من ناحية والسلطات المختلفة من ناحية أخرى .

وقد حدد الإمام أبو حامد الغزالي سلطة الأمة الإسلامية في الرقابة وأهمية تحققها في الدولة الإسلايمة بقوله : "إن الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، هو القطب الأعظم في الدين ، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه ، وأهمل عمله ، لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد ، وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد" . [2]

---

(١) المرحوم الأستاد عبدالقادر عودة – المصدرالسابق ص ٢٠-٢١ .

(٢) الغزالي - إحياء علوم الدين ج٢ ص ٢٦٩ وما بعدها

المطلب الثاني

أساس مشروعية الرقابة على الحكام في الفقه الإسلامي

نؤكد ابتداءً على أن حق الأمة في الرقابة على الحكام، ليس حقا خالصا للأمة الإسلامية، بحيث يمكن القول بأنها تملك الحرية في أن تمارسه أو لا تمارسه. كما أن هذا الواجب ليس من المندوبات التي يحسن إتيانها أو عدم تركها، وإنما يعد واجب الأمة في ممارسة الرقابة على حكامها من الفروض الحتمية التي تتعلق بأصول الإيمان. وليس للأمة الإسلامية أن تتخلى عنه أو تتهاون فيه [1].

وواجب الرقابة، أو سلطة الأمة الإسلامية في الرقابة يرجع إلى واجبين أساسيين في مجال الممارسةالسياسية للسلطة، وهذان الواجبان من أهم مظاهر الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد الجماعة الإسلامية، فضلا عن كونهما واجبات يتعين أداؤها، وهما إن واجب التضحية للحاكم، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفرع الأول

واجب النصيحة للحاكم

ينظر الإسلام إلى واجب النصيحة للحاكم باعتباره واجبا شرعيا، وفريضة من الفروض التي يتعين على القادرين النهوض بها، وهو واجب له أثره الفعال في تسديد قرارات السلطات الحاكمة، وإرشادها إلى الطريق القويم الذي يتعين عليها أن تسلكه.

وهو أيضا شأنه شأن الشورى من الفروض المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. فهو حق وواجب للسلطات العامة على الأمة، حيث لها أن تطلب النصيحة من ذوي العلم والمعرفة والرأي والتدبير، وعلى هؤلاء إجابتها لطلبها، وأن يضمنوا نصائحهم ما ينبغي على السلطة أن تقوم به، وتنبيهها إلى ما أغفلته أثناء ممارستها لإختصاصاتها. والهدف من ذلك هو أن لا تضل السلطة برأيها، وحتى تكون على بينة مما تطلبه منها الأمة ممثلة

---

(١) المرحوم الشهيد عبدالقادر عودة الإسلام وأوضاعنا القانونية ص ١٢.

في أهل الحل والعقد بها . فضلا عن أنه ينظر إلى هذا الحق من ناحية ثانية بأنه حق وواجب للأمة توجهه للحكام متى شاءت ، وعلى الحكام أن يستمعوا إلى نصيحة الامة وأن يتقبلوها بصدر رحب .

وواجب النصيحة يجد سنده فيما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من أحاديث عدة منها : قال -صلى الله عليه وسلم- "الدين النصيحة ، قيل لمن يا رسول الله ؟ ؟ قال : لله ولرسوله ، ولكتابه ، وللأئمة ، ولجماعة المسملين . "وفي رواية ولأئمة المسلمين وعامتهم" [(١)] . وقال -صلى الله عليه وسلم- إن الله يرضي لكم ثلاثة : أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم" [(٢)] .

وقال -صلى الله عليه وسلم- "الدين النصيحة ، الدين النصيحة . الدين النصيحة ، قالوا لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" [(٣)] . وقال -صلى الله عليه وسلم- : ثلثا لا يغل عليهم قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم" [(٤)]. وقال -صلى الله عليه وسلم- "ما من عبد استرعاه الله رعية ، فلم يحطها بنصحه ، إلا لم يجد رائحة الجنة" ، وفي رواية "إلا حرم عليه الجنة". [(٥)]

ومن هذه الأحاديث نتبين أنه -صلى الله عليه وسلم- ربط بين الدين كله وبين واجب النصيحة الذي لا يتم الدين إلا بها ، وجعل في مقدمة من يستحقون النصيحة أئمة المسلمين ، أي السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، فهي الأولى بالنصيحة نظراً لخطورة المهام التي تقوم بها ، وتشعب السلطات والأعمال التي تقع على كاهلها مما يجعلها عرضة للخطأ ما لم تتعهدها الأمة بالنصح والإرشاد والتوجيه .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي طبعة أولى ج٢ ص ٣٦، ٣٧ .
(٢) نقلا عن ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٦٢ .
(٣) ابن تيمية – المصدر السابق ص ١٦٢ .
(٤) ابن تيمية – المصدر السابق ص ١٦٢ .
(٥) رواه البخاري ومسلم – صحيح البخاري ج٩ ص ٨٠ .

ويرتبط واجب النصيحة كإحدى الحريات الأساسية التي يتمتع بها المسلمون بحق النقدومناقشة أعمال الحاكم ومجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة ، وصولا إلى الرأي الصواب الذي يحقق مصلحة المسلمين جميعاً .

كما يرتبط أيضا بوجود المعارضة القوية المستنيرة التي تغضب لله وترضى لله دون أن يكون هدفها مغنم أو مغرم ، إذ هي النتيجة الطبيعية لوضع هذا الواجب موضع التنفيذ [1] ، وذلك لأن المعارضة في الإسلام ليست تلك التي تتصيد الأخطاء للسلطة الحاكمة ثم تنكرها عليها ، أو هي التي تسعى إلى هدم ما تقوم به الحكومة القائمة على السلطة بغية الوصول إليها والحلول محلها ، ولكن المعارضة الحقيقية هي التي تقدم النصح والتوجيه والإرشاد وبيان وجه الخطأ قبل وقوعه لتلافيه وقبل أن تنحرف السلطة عن الغيات المرسومة لها إعمالاً لأمر الشارع وإبتغاة مرضاته ، لذلك فإن حرية الرأي والمعارضة التي تتيح لصاحبها أن يعبر عن رأيه في شجاعة واطمئنان لم تعرف بكل أبعادها إلا في ظل النظام الإسلامي الذي جعل هذا الحق واحداً من الأسس التي يقوم عليها هذا النظام ، حيث اعتبره واجباً شرعيا يترتب على الإخلال به الوقوع في الإثم الذي نهى عند الشارع .

تطبيقات واجب النصيحة :

يتضمن الواقع الإسلامي في عصر النبوة والخلافة الراشدة تطبيقات عديدة تؤكد هذا الواجب وتدل على أن أعمال السلطة العامة في الإسلام كانت تخضع لنقد الأمة وتوجيهها ، وأن ذلك كان يجد رحابة صدر وحسن قبول من السلطات الحاكمة التي كانت تحرص على إجلاء الحقيقة أمام الأمة وبث الطمأنينة في نفوس أفرادها بأن التصرف الذي تقدم عليه لا يتضمن مخالفة أحكام الشريعة وقواعدها . وسوف نقتطف نماذج من إعمال هذا الواجب .

١- تمثل واقعة صلح الحديبية نموذجا فريداً في مقدمة الوقائع التي تؤكد هذا الواجب ، فالحوار الذي جرى بين سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– وبين عمر رضي الله عنه يصلح أن يكون نموذجا يحتذى به . فالرسول صلى الله عليه وسلم المؤيد

(١) يراجع في حق المعارضة في الإسلام د. ظافر القاسمي – نظام الحكم ص ١٠٠ وما بعدها .

بالوحي ، المعصوم عن الخطأ المشمول برعاية الله عز وجل يتقبل اعتراض عمر رضي الله عنه ، وعدم موافقته على ما ورد من نصوص في هذا الصلح والتي رآها من وجهة نظره ضارة بالمسلمين . قال عمر لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- يا رسول الله ، ألست برسول الله ؟ قال : بلى ، قال : أولسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى ، قال : أوليسوا بالمشركين " قال : بلى ، قال عمر : فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : أنا عبدالله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني" [1] .

فهذا المثال يضرب المثل للقيم العليا التي يجب أن يكون عليها نصح الحاكم . فالسلطة العامة ممثلة في النبي -صلى الله عليه وسلم- تريد أن تقدم على هذا الصلح ، وتختلف الآراء وتتعارض وجهات النظر ، حيث يرى النبي -صلى الله عليه وسلم- ممثلا لسلطة الدولة الإسلامية أن فيه مصلحة الأمة الإسلامية ، في حين يرى بعض أفراد الأمة الإسلامية وهو عمر رضي الله عنه أن فيه مهانة يجب على المسلمين أن يرفضوها ، وظل الحوار والنقاش والمجادلة والقبول ، والرفض ، حتى نزلت سورة الفتح تبشر المؤمنين . فعرف عمر أن ما أقدم عليه الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو الحق ، وأن الشروط التي رآها ظالمة وتصورها كذلك كانت لحكمة يعلمها الله ورسوله . [2]

٢- وفي تاريخ عمر بن الخطاب الكثير مما يضرب به المثل في كفالة حرية الرأي وتقبل النقد والنصيحة . فعندما صعد عمر المنبر وخطب في الناس وقال : "لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية ، وإن كانت بنت ذي القصة [3] ، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال ، فقالت امرأة من صف النساء طويلة : ما زاد لك ! فقال : ولم ، قالت : لأن الله تعالى قال "...... وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا" [4] فقال عمر : "امرأة أصابت وأخطأ عمر" .

٣- من ذلك أيضا ما رواه الطبري عن قصة عمران بن سودة مع عمر بن الخطاب وقوله له : "عاتب أمتك منك أربعا" فلما سردها دافع عمر عنها ، ثم تقبل رأي عمران ، وكان يقول له في كل مرة "قد أحبت" ورجع عنها . [5]

---

(١) ابن هشام : سيرة ابن هاشم ج٣ ص ٣٣١ ، د. محمد سعيد البوطي : فقه السيرة ص ٢٤٧ .
(٢) ابن هشام - السيرة النبوية - ج٢ ص ٣١٦-٣١٧ .
(٣) ويعني يزيد بن الحصين وكان من الأغنياء .
(٤) سورة النساء من الآية ٢٠ .
(٥) ابن الجوزي - سيرة عمر ص ١٠٩ .

٤- ولم يقتصر الأمر على حق النقد والنصح من الرعية ، وإنما كان الخلفاء في عصر الخلافة الزاهرة [١] يطلبون من رعيتهم العون والنصح ، من ذلك ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له بعد أن تولى الخلافة "فإن أنا أحسنت فأعينوني ، وإن أنا زغت فقوموني.." [٢]

٥- وليس أدل على سعي السلطات العامة إلى العلماء وأهل الرأي لطلب النصيحة كتاب هارون الرشيد إلى القاضي أبي يوسف والذي طلب فيه الإجابة على العديد من المسائل فرد عليه أبو يوسف بكتاب الخراج المشهور الذي ضمن مقدمته العديد من النصائح والأمر بالتقوى والرشاد والعمل لصالح الأمة [٣] .

وغير ذلك كثير من الوقائع التي تدل على أن توجيه النقد لأعمال السلطة العامة في الإسلام كان أمراً مألوفا وشائعا في جميع المجالات التي تمارس فيها السلطة أعمالها حتى يمكن القول بأن حق النصح والنقد والتوجيه كان من الأعراف الدستورية المستقرة في ذلك الوقت [٤] .

الفرع الثاني
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تضافرت النصوص في مختلف الأدلة في الإسلام على تأكيد واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كوسيلة من الوسائل التي تملكها الأمة للرقابة على حكامها . كما أن الإجماع انعقد على ضرورته ، إلى جانب أن التطبيق العملي في عهد الخلافة الراشدة كفل هذا الواجب . ومحصل هذا الواجب أو مدار إعماله كما عبر عنه الفقه

---

(١) د. علي حسنين – رقابة الأمة على الحكام – المكتب الإسلامي – بيروت ١٩٨٨ص٥٤٥ .
(٢) ابن هشام – السيرة النبوية ج٤ ص ٢٢ .
(٣) أبو يوسف – الخراج ص٣،٤ .
(٤) د. محمد المبارك – نظام الإسلام – الحكم والدولة ص ٤٠ . الغزالي : احياء علوم الدين ج٢ص٣٤٤ ابن الجوزي – الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء ، تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم ص ٨٧ .

"الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله" [1] . وسوف نتناول أساس مشروعية هذا الواجب في القرآن الكريم ، ثم في السنة النبوية ، وفي الإجماع . ثم كفالة هذا الواجب في عهد الخلافة الراشدة ، وذلك على النحو التالي :

أولا: في القرآن الكريم

هناك آيات عديدة دلت على ضرورة إتيان هذا الواجب ، وسوف نقتطف بعضا منها .

١- يقول الله عز وجل "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" [2] .

٢- ويقول عز وجل على لسان لقمان : "يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور" [3] .

٣- ويقول أيضا : "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" [4] .

٤- ويقول سبحانه وتعالى : "ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله واليوم الاخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين" [5] .

٥- ويقول عز وجل : "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم" [6] .

---

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ . أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ . أستاذنا المرحوم الشيخ ابراهيم الشهاوي : الحسبة في الإسلام ص ٩ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

(٣) سروة لقمان آية ١٧ .

(٤) سورة آل عمران آية ١١٥ .

(٥) سورة التوبة آية ٧١ .

(٦) سورة الأعراف آية ١٥٧ .

٦- فوق أن الله عز وجل جعل هذا الواجب صفة من صفات نبيه -صلى الله عليه وسلم- فقال "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث"[1].

٧- ويقول سبحانه وتعالى: "خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين"[2]

٨- كما أن الشارع وقد اختص الأمة الإسلامية بهذا الواجب وميزها على سائر الأمم بين أن صفة المنافقين على خلاف ما تتصف به الأمة الإسلامية يقول عز وجل : "المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون"[3].

ويقرر الشيخ محمد عبده أن القرآن الكريم حث على تعليم وإرشاد العامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال : "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"[4]، ثم أبرز حال الامارين بالمعروف الناهين عن المنكر في أجل مظهر يمكن أن تظهر فيه حال الأمة فقال : "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" . فالمشرع في هذه الآية الكريمة إلى جانب أنه ربط بين الإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه قدم ذكر واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان ، مع أن الإيمان هو الأصل الذي تنبني عليه كل الأعمال والفروض والواجبات ، إلا أن تقديم الشارع لهذا الواجب إنما هو تنبيه منه عز وجل على أهميته وتشريفا لتلك الفريضة وإعلاء لمنزلتها بين الفرائض ، بل إن هذا التقديم إنما هو تأكيد من الله عز وجل على أن هذا الفرض هو حفاظ الإيمان وملاك أمره[5].

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٧ .
(٢) سورة الأعراف آية ١٩٩ .
(٣) سورة التوبة آية ٦٧ .
(٤) سورة التوبة آية ١٢٢ .
(٥) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد ص ١٥٦-١٥٧ . ابن تيمية - السياسة الشرعية ص٢٩ . اويس وفا - منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٠ . الشيخ ابراهيم الشهاوي - الحسبة في الاسلام ص١٠ .

ولم يكتف الشارع ببيان أهمية هذا الفرض بل شدد في الإنكار على قوم أغفلوه فقال : "لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" [١] فقذف عليهم اللعنة وهي أشد ما عنون الله به على مقته وغضبه [٢] . كما أن القرآن الكريم يشهد للمؤمنين الذين أضافوا إلى إيمانهم كفالة هذا الواجب وتحقيقه في الدولة الإسلامية [٣]

ونرى أن وجوب كفالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبط ارتباطا وثيقا بوجود الدولة الإسلامية فهو يشكل سمة أساسية من سمات هذه الدولة وهو ما يؤخذ من قوله عز وجل "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" [٤] .

ذلك أن التمكين في الأرض لايتوفر إلا إذا تحقق للمسلمين السيادة والسلطان وذلك لن يتوفر لهم إلا إذا وجدت "دولة" تتمتع بمظاهر السيادة ، وإذا تحقق للمسلمين ذلك فإنهم كما يقول عز وجل : "أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" . وتبدو هذه النتيجة منطقية وواضحة إذا ما ربطنا هذه الآية الكريمة بالآيتين السابقتين عليها . حيث يقول عز وجل : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز" [٥] .

ثانيا: في السنة النبوية

ذكر رجال الحديث ، أحاديث كثيرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نقتطف بعضا منها .

---

(١) سورة المائدة الآيتان ٧٨، ٧٩ .

(٢) الإمام محمد عبده – المصدر السابق ص ١٥٧ . عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص ٣٥ . الشيخ ابراهيم الشهاوي – المصدر السابق ص ١١ .

(٣) الشيخ ابراهيم الشهاوي – المصدر السابق ص ١١ . تراجع الآيات ١١٣-١١٥ من سورة آل عمران وقد سبق ذكرها .

(٤) سورة الحج آية ٤١ .

(٥) سورة الحج الآيتان ٣٩، ٤٠ .

١- قوله -صلى الله عليه وسلم- "من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه ، وخليفة كتابه ، وخليفة رسوله" [1] .

٢- قوله -صلى الله عليه وسلم- "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ، هم أعز منهم وأمنع ، لا يغيرون ، إلا عمهم الله بعقاب" .

٣- قوله -صلى الله عليه وسلم-مثل القائم على حدود الله ، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة ، فأصاب بعضهم أعلاها ، وبعضهم أسفلها ، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ، ولم نؤذ من فوقنا ، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا" [2] .

٤- قوله -صلى الله عليه وسلم- : "مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم" . [3]

٥- قوله -صلى الله عليه وسلم- : "ما من رجل ينعش بلسانه حقا فعمل به بعده إلا جرى عليه أجره إلى يوم القيامة ، ثم وفاه الله ثوابه يوم القيامة". [4]

٦- قوله -صلى الله عليه وسلم- : "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده . فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان" [5] .

٧- قوله -صلى الله عليه وسلم- : "مروا بالخير وإن لم تفعلوه ، وانهوا عن المنكر وإن كنتم تفعلوه" . [6]

٨- قوله -صلى الله عليه وسلم- : "إن الله تبارك وتعالى لا يعذب العامة بذنب

---

(١) رواه الديلمي في مسنده ج٤ ص٢٣٦ عن ثوبان وفي سند الحديث كذاب . يراجع ميزان الاعتدال للذهبي ج٣ ص ٣٩٩-٤٠٠ .

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه : كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ج٢ص١٣٢٩ .

(٣) رواه الديلمي في مسند الفردوس ج٤ص٢٦٦ عن عائشة رضي الله عنها

(٤) رواه أحمد في مسنده ج٣ ص٢٦٦ .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب كون النهي عن المنكر من الايمان ج١ص٦٩ عن ابي سعيد.

(٦) مسند الفردوس ج٤ ص٤٥٥ .

الخاصة ولكن إذا عمل المنكر جهاراً استحقوا العقوبة كلهم" [1] .

٩- وعن أمامه الباهلي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : "كيف أنتم إذا طغى نساؤكم ، وفسق شبابكم ، وتركتم جهادكم ؟ قالوا : وإن ذلك لكائن يا رسول الله ، قال نعم ، والذي نفسي بيده وأشد منه سيكون ، قالوا : وما أشد منه يا رسول الله ؟ قال : كيف أنتم إذا لم تأمروا بمعروف وتنهوا عن منكر ؟ قالوا : وكائن ذلك يا رسول الله ؟ قال : نعم والذي نفسي بيده وأشد منه سيكون . قالوا : وما أشد منه ؟ قال : كيف أنتم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفا ؟ قالوا : وكائن ذلك يا رسول الله ؟ قال : نعم ، والذي نفسي بيده وأشد منه سيكون ، قالوا : وما أشد منه ؟ قال : كيف أنتم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف ؟ قالوا : وكائن ذلك يا رسول الله ؟ قال : نعم ، والذي نفسي بيده وأشد منه سيكون ......" الحديث . [2]

١٠- قوله -صلى الله عليه وسلم : "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر [3] . وفي رواية "كلمة حق عند ذي سلطان جائر" . [4]

١١- ويقول -صلى الله عليه وسلم- : "إن التارك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس مؤمنا بالقرآن ولا بي" . [5]

١٢- وقد روي عن أبي بكر -رضي الله عنه- أنه قال في خطبة خطبها : "أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتؤولونها على خلاف تأويلها : "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" . وإني سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول : "ما من قوم عملوا بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا أن يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده" [6] . وقد سأل أبو ثعلبة الخشني رسول الله-صلى الله عليه وسلم- عن هذه الآية فقال :

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الكلام باب ما جاء في عذاب العامة .

(٢) حديث كيف أنتم إذا طغى نساؤكم عزاه المتقي الهندي لابن أبي الدنيا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، منتخب كنز العمال ج١ ص١٨٨،١٨٩ .

(٣)(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ج٢ ص١٣٢٩ عن أبي سعيد الخدري ، وعن أبي امامه .

(٥) عزاه المتقي الهندي للخطيب البغدادي عن زيد بن أرقم ، منتخب كنز العمال ج١ ص١٧٧ .

(٦) أنظر سنن ابن ماجه : كتاب الفتن - باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ج٢ ص١٣٢٧ .

"يا أبا ثعلبة مر بالمعروف وانه عن المنكر ، فإذا رأيت شحا مطاعا ، وهوى متبعا ، ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذي رأي رأيه ، فعليك بنفسك ، ودع عنك العوام . إن من ورائكم وقت كقطع الليل المظلم المتمسك بمثل الذي أنتم عليه له أجر خمسين منكم ، قيل : بل منهم يا رسول الله ، قال : لا بل منكم لأنكم تجدون على الخير أعوانا ولا يجدون عليه أعوانا" [1] .

فهذه الآية تعني كما قرر بعض الفقهاء أصلحوا أنفسكم لأداء الواجبات وترك المعاصي ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يضركم بعد النهي والإمتثال لهذا الواجب عنادهم وإصرارهم .

١٣- وقال أبو عبيده بن الجراح ، قلت يا رسول الله أي الشهداء أكرم على الله عز وجل ؟ قال : رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله ، فإن لم يقتله ، فإن القلم لا يجري عليه بعد ذلك وإن عاش ما عاش [2] .

ثالثا: الإجماع

وقدأجمع المجتهدون على وجوب كفالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يخالف في هذا الإجماع إلا فرقة الإمامية من الشيعة حيث يقررون بأن اقامة هذا الواجب يتوقف على ظهور المهدي المنتظر ، كما أن الأصم ربط بين وجوب إقامة هذا الواجب ووجود الإمام العدل ، حيث يرى أن هذا الواجب لا يتحتم إقامته والعمل على تحقيقه إلا إذا وجد الإمام العدل ، وقد قرر الفقهاء أنه ليس من شأن مخالفة هؤلاء ان تطعن في حجية النصوص التي أوجبت الأمربالمعروف والنهي عن المنكر . كما أنه ليس من شأن هذه المخالفة أن تنال من حجية الإجماع ، وفي هذا الصدد يقول الغزالي :

---

(١) المرجع السابق ج٢ ص١٣٣٠ ، ١٣٣١ .

(٢) للمزيد من التفصيل فيما روي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الغزالي - إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٠ طبعة صبيح وطبعة الشعب ص ١١٩٤ الماوردي - أدب الدنيا والدين ص٢٥٧ - ريس وفا - منهاج اليقين شرح ادب الدنيا والدين ص١٥٦

"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين . وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل عمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلا ، وهلك العباد" . ولا يعول القاضي عبدالجبار على رأي من يخالف في إجماع الأمة على هذا الواجب ، "وجملة ما نقوله في هذا الموضع أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شرذمة من الإمامية لا يقع بهم ولابكلامهم اعتداد"[1] . ويلاحظ أن ابن حزم يقرر أن هذا الواجب لا خلاف عليه بين الأمة الإسلامية في وجوبه في حين أن القاضي عبدالجبار والماوردي وأويس وفا يقررون أن الإمامية خالفت في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يقولون بأن واجب الأمر بالمعروف لا يجب إقامته ولا التعرض لإزالة المنكر حتى يظهرالمهدي المنتظر ، وفي هذه الحالة يجب إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويكون من يريد أن يمتثل لأمر الشارع في هذه الحالة من أعوان المهدي وأنصاره ، كما يذكر الماوردي وأويس وفا رأياً للأصم مقتضاه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب فقط في حالة وجود الإمام العادل ، وإذا ظهر هذا الإمام فيجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معه[2] .

رابعا: كفالة هذا الواجب في عهد الخلفاء الراشدين الأول

وإلى جانب النصوص التي أوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والسنة ، والتي نستدل منها علىتقرير الشريعة الإسلامية لسلطة الأمة في الرقابة

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ص١٧١ . ابن تيمية : السياسة الشرعية ص٤٠ . الغزالي : إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٦٩ طبعة صبيح ص٢١٠ المطبعة الميمنية . القاضي عبدالجبار – شرح الأصول الخمسة ص٧٤١. الماوردي : الأحكام السلطانية ص٢٤٠ – ابن حزم – الفصل ج٤ ص١٧ . أبو يعلى– الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ . عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص٣٥ . الشيخ ابراهيم الشهاوي– الحسبة في الإسلام ص١٨ . السيد سابق– عناصر القوة في الإسلام ص٤٩–٥٠ . محمد سلام مدكور : القضاء في الإسلام ص ١٤٧ وما بعدها . محمد عطية الأبراشي – روح الإسلام ص١٥٥ .

(٢) الجويني – الإرشاد ص ٣٦٨ .

على أعمال السلطات الحاكمة ، فإن التطبيق العملي في عهد الخلافة الراشدة قد كفل هذا الواجب .

فهذا أبو بكر رضي الله عنه يؤكد حق الأمة في الرقابة عليه ومساءلته بصورة قاطعة وواضحة فيقول : "أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فإعينوني ، وإن رأيتموني على باطل فسددوني ، أطيعوني ما أطعت الله فيكم . فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم" . ويقول رضي الله عنه : "إنما أنا متبع ولست بمبتدع . فإن استقمت فتابعوني ، وإن زغت فقوموني" [1] .

وكما نهج أبو بكر في الاعتراف للأمة بسلطة الرقابة على الخليفة إذا حاد عن الحق ، أو خالف القانون الإسلامي ، كذلك نهج عمر ، فقد اعترف بحق الأمة في ممارسة الرقابة عليه ، وفي هذا النطاق يروي عنه رضي الله عنه "ألا إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني" وقد رد عليه أحد المسلمين قائلا له : "والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا" ويعقب عمر على ذلك بقوله : "الحمد لله الذي وجد في المسلمين من يقوم عمر بحد السيف" [2] . كما أن عمر يشجع الأمة في ممارسة الرقابة على الحكام . فيقرر أن أحب الناس إلي من رفع إلي عيوبي [3] ، وقد قال له أحد المسلمين "إتق الله ياأمير المؤمنين" ، وحينما اعترض أحد الحاضرين على ما يقوله ذلك الرجل لأعظم وأعدل خليفة معترضا عليه قائلا : "أتقول لأمير المؤمنين إتق الله ؟ عندئذ نهر عمر هذا الرجل وقال له : نعم ما قال ، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ، ولا خير فينا إذا لم نسمعها" [4] .

---

(١) ابن هشام – السيرة النبوية ج٤ ص٦١١ . ابن سعد – الطبقات الكبرى – المجلد الثالث ص١٨٢-١٨٣ السيوطي – تاريخ الخلفاء ص٦٩ . ابن قتيبه الدينوري الامامة والسياسة ج١ ص١٦ . علي عبدالواحد وافي – حقوق الإنسان في الإسلام ص١٢٨ . أحمد هريدي – نظام الحكم في الإسلام ص١٣٢ . محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الإسلام ص١٣٧ . عبدالمتعال الصعيدي – السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ص٣٥ . حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن – النظم الإسلامية ص٢٠ .

(٢) أحمد هريدي – المصدر السابق ص١٣٧-١٣٨ . محمد عطية الأبراشي – روح الإسلام ص١٥٥-١٦١ . سليمان الطماوي – السلطات الثلاث ص٢٨١ . سليمان الطماوي – عمر بن الخطاب ص٣٦٧ . عباس العقاد – الديمقراطية في الإسلام ص٩٧.

(٣) ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٢ ص٢٩٣ .

(٤) محمد عبدالله السمان – الإسلام وجها لوجه ص٥٨٧ – أبو يوسف – الخراج ص١٢ .

وكان عمر يعتبر نفسه كأي واحد من الرعية إلا أنه يختلف عنهم في عظم مسئوليته وأنه أكثرهم عبئاً [1] وإذا تكلم أحد الرعية معه في مسألة من المسائل أو سلك عمر مسلكا توهم البعض مخالفته للشريعة ، فإنه يفسح صدره لأي نقدأو محاسبة له من آحاد المسلمين .

ويروى أن عمر بن الخطاب جاءته برود من اليمن فوزعها بالتساوي على المسلمين وحصل كل واحد من المسلمين على بردة منها وأخذ عمر بنصيبه أيضا من هذه البرد كأي واحد من المسلمين ، ولما لبس عمر قميصه وصعد على المنبر يدعو الناس إلى الجهاد ويطلب منهم السمع والطاعة فقام إليه أحد المسلمين وقال : لا سمعا ولا طاعة ، قال عمر : لم ذلك ؟ قال : لأنك استأثرت علينا ، قال عمر : بأي شيء استأثرت ، قال : إن الأبراد اليمنية لما فرقتها حصل كل واحد من المسلمين على برد منها ، وكذلك حصل لك والبرد الواحد لا يكفيك ثوبا ، ونراك قد فصلته قميصا تاما . وأنت رجل طويل فلو لم تكن قد أخذت أكثر منه لما جاءك منه قميص . فالتفت عمر إلى إبنه عبدالله وقال : يا عبدالله أجبه عن كلامه ، فقام عبدالله وقال : إن أمير المؤمنين عمر ، لما أراد تفصيل برد لم يكفه فناولته من بردي ما تممه به ، فقال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة [2] .

فالمسلمون قد مارسوا كل مظاهر الرقابة ولقد اعترف عثمان بنفسه بحق المسلمين في ذلك ، ولولا تطلعات بني أمية والوقوف ضد أي اتجاه يكون الهدف منه الإصلاح ، لأن ذلك كان من شأنه أن يبعدهم عن مكان الصدارة ويحطم تطلعاتهم في الإستيلاء على السلطة في الدولة الإسلامية [3] ، لأعملت الرقابة الهدف منها ولتم الإصلاح الذي كان ينشده المسلمون .

وبعد مقتل عثمان وتولي علي الخلافة من بعده لا نجد في مسلك علي رضي الله عنه ما يؤدي إلى التشكك في إعمال قاعدة الرقابة على السلطات الحاكمة ، وظل

---

(١) ابن سعد – المصدر السابق ج٣ ص٢٧٦، ٢٧٩ .
(٢) ابن طباطبا – الفخري في الآداب السلطانية ص ٣٠ .
(٣) Sayed Amir Ali , A short history of the saracens . p.55

المسلمون حتى بعد أن استولى بنو أمية على الحكم مستغلين واقعة استشهاد عثمان لتحقيق مآربهم الخاصة ، متخذين ما حدث ، ستارة لتشييد صرح مجدهم على أكتاف المسلمين [1] والمصلحة العامة للمجتمع الإسلامي .

وعلى الرغم من سيوف بني أمية ، فإن ذلك لم يحل دون أن يقوم المسلمون بواجب الرقابة على السلطات الحاكمة ، ويبدو ذلك واضحا فيما نقله إلينا حجة الإسلام الغزالي من حوار كثيراً ما كان يجري بين خلفاء بني أمية ، ومن بعدهم من خلفاء بني العباس وبين علماء المسلمين وعامتهم ، لإرشاد وتنبيه هؤلاء الخلفاء إلى وجوب الامتثال لقواعد الشريعة والرجوع إلى حكم القانون الإسلامي [2] .

ولقد كان من نتيجة إعمال هذه الرقابة من علماء الأمة أن تعرض هؤلاء العلماء والعامة للقتل والتعذيب ولم يكن القتل إلا نتيجة ممارستهم لواجب الرقابة وما يفوهون به من أقوال ويمارسونه من واجبات حتمها عليهم الشارع [3] .

ولقد مارست الأمة الإسلامية الرقابة على الخليفة في أوضح صورها عهد عثمان رضي الله عنه ، ففي بداية الأمر تعرض الخليفة لموجة عارمة من النقد نتيجة إفساح صدره لبني أمية ، الذين استغلوا شيخوخته وقلبوا الخلافة ملكا يمرحون فيه ويرتعون . وكان من نتيجة ذلك ثورة الرأي العام الإسلامي ضد الخليفة وتعرضه لنقد كبار رجال الصحابة من المهاجرين والأنصار ، كما تعرض لنقد عوام المسلمين . وكان من الممكن أن ينصلح الأمر وتعود إلى الخلافة سيرتها الطبيعية كما كانت في عهد أبي بكر ، وعمر . وفي بداية عهده ، وطوال ست سنوات من خلافته ، لولامكيدة أخرى من مكائد بني أمية ، وهي : استغلال مروان بن الحكم لختم الخلافة بكتابة خطاب إلى والي مصر عبدالله بن سعد بن أبي سرح يأمره فيه بمعاقبة الثائرين ، واستشهد عثمان نتيجة أوزار ارتكبها بنو أمية وتحمل هو نتائجها ، وإذا ما ألقينا نظرة فاحصة على مسلك عثمان إزاء

---

(١) سيد أمير علي – المصدر السابق ص٥٥ .

(٢) الغزالي– أحياء علوم الدين ج٢ ص٩٨–١٥٠ المطبعة الميمنية ص١٢٩ – ١٣١ طبعة صبيح

(٣) يراجع الغزالي في التبر المسبوك – حيث يقول "وأكثر ما يكون غضب الولاة على من ذكرهم وطول لسانه عليهم فيسعون في سفك دمه" – الريس – المصدر السابق ص٣١٠ . الغزالي – احياء علوم [illegible] ج٢ ص٣٢٧ تحقيق الدكتور بدوي طبانه ، حيث يذكر الحوا الذي دار بين عمر وبين عبد ابن محيص

ما وجه إليه من نقد قبل أن يتهور الثائرون ويقدموا على قتله فإننا نجد اعتراف عثمان الصريح بحق الأمة في الرقابة وسلطتها في محاسبته . وهو ما يستبين من قوله عندما أخذ عليه المسلمون ما أخذوا : "فوالله إن أردت إلا الإصلاح ما استطعت أصبت أو أخطأت" ، وقوله : "إن وجدتم في كتاب الله أن تضعوا رجلي في قيود فضعوهما" ، وقوله : "إني أتوب وأنزع ، ولا أعود لشيء عابه المسلمون ، فإذا نزلت من منبري ، فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم ، فوالله لئن ردني الحق عبداً لأذلن ذل العبيد" ، كما قال للثائرين : "ما أراني في شيء إن كنت استعمل من رضيتم وأعزل من كرهتم الأمر أمركم"[1] .

المطلب الثالث

شروط من يمارس الرقابة

في حديثنا عن شروط من يمارس الرقابة نتكلم أولا في الشروط التي قررها الفقه في من يمارس الرقابة الشعبية التي أوجبها الإسلام على أفراد الجماعة الإسلامية . ثم نوضح كون هذا الإلتزام يعد من قبيل الالتزامات المتبادلة أو الفروض الحتمية التي يجب أن تتكفل من الحكام أو المحكومين على حد سواء ، وسوف نتناول كل مسألة من هذه المسائل في فرع خاص .

الفرع الأول

شروط من يمارس الرقابة

اشترط الفقهاء في من يمارس الرقابة عدة شروط مجملها :

١- شرط الإسلام :

هذا الفرض من الفروض الدينية التي أوجبها الشارع على المسلم بهدف إعلاء شعائر الإسلام وتطبيق أحكامه وتجنب ما نهى عنه ، ومن ثم فلا يجوز لغير المسلم .

---

[1] ابن سعد – الطبقات الكبرى ج٣ ص٦٧، ٧٠ ، علي عبدالواحد وافي – حقوق الإنسان في الإسلام ص١٢٨-١٢٩ .

ممارسته لأنه لا يجوز ، وقد شرع هذا الواجب لإعلاء كلمة الإسلام والإنتصار لاحكامه ان يكون غير المسلم وهو جاحد لأصل الدين وعدو له أن يكون من أهل هذا الواجب [١] . ومن هنا فلا يجوز لغير المسلم إتيان هذا الواجب .

٢- شرط البلوغ والعقل :

يتحتم أن يتوفر فيمن يقوم بواجب الرقابة أن يكون بالغاً عاقلا ، لأن غير البالغ أو العاقل لا يلزمهما أمر ولا نهي إلا أنه بالنسبة للصبي المميز وإن لم يكن مكلفا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكرإلا أنه يصح صدوره منه لأن إمكان الفعل وجواز وقوعه لا يتوقف إلا على العقل ، إلا أن الغزالي يشترط أن لا يلحق بالصبي ضرر نتيجة أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر [٢] .

٣- شرط العدالة :

أما شرط العدالة فهو مما اختلفت حوله وجهات نظر الفقهاء . فالبعض يرى ضرورة أن يتوفر فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر هذا الشرط ، ومن ثم يجب أن يكون المحتسب منزها عما نهى عنه الشارع غير ملطخ به ، وهو ما تدل عليه النصوص في القرآن والسنة ، أما من حيث النصوص التي توجب ذلك في القرآن وكقوله له عز وجل : "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" [٣] . وقوله عز وجل : "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون * كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" [٤] . كما أن الغزالي وهو ممن لا يشترط هذا الشرط يقرر بأن من يشترط هذا ربما قال بأن "هداية الغير فرع للاهتداء ، وكذلك تقويم الغير فرع للاستقامة . والإصلاح زكاة عن نصاب الصلاح ، فمن ليس بصالح في نفسه فكيف يصلح غيره ، ومتى يستقيم الظل والعود أعوج" [٥] .

---

(١) الغزالي - إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٤ طبعة صبيح . عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٥ . الشيخ ابراهيم الشهاوي - الحسبة في الإسلام ص٣٤ . محمد سلام مدكور - القضاء في الإسلام ص١٤٩

(٢) الغزالي - المصدر السابق ج٢ ص٢٧٤ طبعة صبيح - الشيخ ابراهيم الشهاوي - المصدر السابق ص٤٣-٤٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٤٤ .

(٤) سورة الصف آية ٢،٣ .

(٥) الغزالي - إحياء علوم الدين ج٢ص٢٧٤-٢٧٥ طبعة صبيح . عبدالقادر الجيلاني - الغنية ٣٦-٣٧

أما الاتجاه الثاني فيرى عدم اشتراط هذا الشرط ، ويقرر الغزالي بأن كل ما ذكروه خيالات ، فالفاسق له الحق في ممارسة هذا الواجب ، لأن حرمانه من هذا الحق وعدم تسويغ ممارسته من الفاسق يعني أن من يمارسه لا بد وأن يكون معصوما عن المعاصي ولو قيل غير ذلك ، فإن هذا القول مخالف للإجماع الذي انعقد على عدم العصمة . فالصحابة غير معصومين ، كما أن الأنبياء قد اختلف في عصمتهم . إلى جانب أن النصوص عامة توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الفاسق والعدل .

ويقرر الغزالي بأن الإجماع انعقد على وجوب الحسبة على كل مسلم[1] وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضا بعض الفقهاء ، حيث يرون أنه لا يشترط في المحتسب أن يكون كامل الحال ممتثلا لما يأمر به مجتنبا عما ينهى عنه بل عليه الأمر وإن كان مخلا بما يأمر به وفي هذه الحالة يجب على المحتسب أمران :

الأول : أن يأمر نفسه ابتداء بالمعروف وينهاها عن إتيان المنكر .

الثاني: أن يأمر غيره وينهاه عن ذلك ايضا وإذا أخل بأحدهما فلا يستساغ القول بإهدار الواجب الآخر ، ويظهر أن الجيلاني ممن يشترطون العدالة في المحتسب فبعد أن اشترط هذا الشرط يقرر ، إلا أن شيوخنا ذكروا أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفاسق كوجوبه على العدل "[2] .

ويرى البعض أن الإتجاه الثاني هو الاتجاه الصحيح ، وذلك لقوة أدلته ، وضعف أدلة الرأي الذي يشترط العدالة . كما يذهب هذا الرأي إلى أن الأدلة التي استدل بها أصحاب الإتجاه الأول لا تصلح حجة في عدم جواز قيام الفاسق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك لكون الآية الأولى : "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" تنكر عليهم تركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنها لا تحول دون قيامهم به .

أما الآية الثانية : "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" . فالمراد به الوعد الكاذب وليس المراد به أمر الغير وترك الفعل .

---

(١) الغزالي- احياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٥ ومن هذا الرأي حديثا الدكتور علي حسنين - رسالته السابق الإشارة اليها ص٣٠٠ وما بعدها ، والدكتور سعيد الحكيم رسالته السابق الاشارة اليها ص٢٤٨ وما بعدها .

(٢) أويس وفا - منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٩ . عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٧

كذلك يذهب هذا الرأي في تفسير الحديث "مررت ليلة أسرى بي ...... من أن المراد من العذاب إنما على تركهم ما يأمرون به غيرهم وفعل ما يمنعون منه غيرهم لقبحه [1] .

ونحن لا نسلم بالرأي الذي لا يشترط العدالة فيمن يقوم بالحسبة ووجهة نظرنا في الأخذ بالرأي الذي يشترط العدالة فيمن يقوم بهذا الواجب ما يأتي :

أولا: أن الإمام الغزالي اعترض على عدم منح هذا الحق للفاسق ، لان المنع منه يؤدي إلى اشتراط العصمة فيمن يقوم بهذا الواجب ، ونرى أن ذلك غير صحيح ، فاشتراط العدالة لا يعني مطلقا أن يكون الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر معصوما عن الخطأ ، فالعصمة من الخطأ شيء ، واشتراط العدالة شيء آخر ، ولم يقل أحد من أصحاب الرأي الذي يشترط العدالة بضرورة أن يكون من يقوم بهذا الواجب معصوما من الخطأ .

ثانيا: أننا لو أجزنا منح هذا الحق للفاسق ليأمر غيره ممن هو كذلك . بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن هذا فيما نرى يؤدي إلى ضياع هذا الواجب كلية ، فإذا قام هذا الشخص بالأمر بمعروف هو لا يؤديه أو بالنهي عن منكر هو ملطخ بفعله غير منزه عنه ، فإن كلا منهما المحتسب والمحتسب عليه يكون له الحق في ممارسة تلك السلطة على الآخر وكل منهما يكون محتسبا ، ومحتسبا عليه في آن واحد ، والواجب قبل أن يمارس كل منهما هذه السلطة على الغير ، أن يكف هو أولا عما نهى عنه الشارع وأن يمتثل لأوامره حتى يكون محلا للإقتداء به ، ليس معنى ذلك أننا نقول بأن المحتسب يجب أن يسلم من الخطا كلية ، لأنه من المحال أن يكون كذلك ، فالناس بشر وكل بشر معرض للخطأ ، إلا أننا نقول كما قرر البعض أنه يجب أن يكون المحتسب متجنبا لما ينهي عنه ، منزها عن فعله حتى لا يكون للغير الحق في ممارسة هذه السلطة عليه [2] .

---

(١) الشيخ ابراهيم الشهاوي – الحسبة في الإسلام ص٤٧ ولتفصيل هذا الرأي . العزالي– إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٦ . ونص الحديث مررت ليلة أسري بي بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت من أنتم ؟ فقالوا : كنا نأمر بالخير ولا نأتيه وننهى عن الشر ونأتيه" وقد احتج بهذا الحديث المشترطون لشرط العدالة .

(٢) عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص ٣٦ .

ثالثا: أن الاحتجاج بعموم النصوص لمنح الفاسق هذا الحق أو تلك السلطة على الغير لا ينهض دليلا كافيا لتقرير ذلك ، ذلك أن هذا الواجب ككل الواجبات التي فرضتها الشريعة له شروط وأركان ، ومن شروطه أن يكون الشخص عدلا . فإذا توفرت في القاعدة شروطها وأركانها فإنها تنطبق على كل من توفرت فيه بحيث يخرج من نطاق تطبيقها من لم تتوفر فيه هذه الشروط والأركان دون أن يكون ذلك مؤثراً على كون القاعدة عامة .

رابعا: أن هذا الواجب فيه معنى الولاية على الغير وكأي ولاية يشترط فيمن يقوم عليها أن يكون عدلا ، والفاسق في رأي فقهاء الشافعية ومن تابعهم لا ولاية له فكيف يتسنى لنا منحه سلطة الولاية على الغير ؟ وهو نفسه محل لأن يمارس الغير عليه هذه السلطة ، وواقع تحت سلطته لتركه المعروف وارتكابه المنكر ولنتصور كيف يكون أثر أداء هذا الواجب من الفاسق لو أبحنا للظالم أن ينهى عن الظلم وللسارق أن ينهي عن السرقة وللمرتشي أن ينهى عن الرشوة لا شك أن من يكون كذلك لن يكون أداؤه لهذا الواجب محلا لسخرية واستهزاء من تنزه عن ذلك فحسب ، بل سيكون محلا لذلك عند مثيله في هذه الأمور .

خامسا: كما أننا لا نقبل أن يقتصر تفسير النصوص التي استدل بها المشترطون للعدالة على أنها تعني أن العقاب كان نتيجة ترك المعروف وإتيان المنكر دون أن تحول من قيامهم به ، لأنه كما سبق أن أكدنا لا نسلم مطلقا بأن يعطى الحق لمن لا يكفله ، والسلطة لمن هو واجب أن تمارس السلطة عليه ، وأن نجيز لشخص كفالة تطبيق القانون وهو الذي يخالف القانون وينتهكه .

سادسا: أن هذا الواجب وقد ربطه الشارع بالإيمان ، بل إنه ميزه بالتقديم على الإيمان لأهميته وضرورة كفالته في الأمة ، وجعله من أوصاف المؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ، كما جعله الصفة المميزة لهذه الأمة عن غيرها من الأمم غير الإسلامية ، ومن ثم يحتم ذلك كله أن يكون من يمارس هذا الحق ممتثلا لما يأمر به الشارع منزها عما ينهى عنه ، فالإسلام كل

لا يتجزأ ، ولمن ينهى عن فعل فأولى به أن ينهى نفسه أولا ويكف عنه ، وقبل أن يأمر الغير فأولى أن يبدأ بأمر نفسه .

وقد يقول قائل كما قال الإمام الغزالي كيف يصير الواجب حراما بسبب ارتكاب حرام آخر [1] . ويرد على ذلك بأننا لا نقول بأن الواجب أصبح حراما وإنما نقول إن كفالة هذا الواجب تقتضي أن يتوفر في القائم به شروط محدودة فإذا توفرت فيه فيكون له سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإذا انتفى شرط من الشروط كشرط العدالة فإنه لا يكون له ممارسة هذا الحق وتضاعف مسئوليته لأمرين :

الأول : ارتكابه هذه المنكرات وتركه ما أمر به الشارع .

الثاني: لكونه يأمر بما لا يفعل وينهى عن شيء هو غير منزه عنه . وتشديد المسئولية هنا لكونه يقف على حكم الشارع على أفعاله ويعلم تماما أنها مخالفة للشريعة .

الشرط الرابع : القدرة

يشترط فيمن يقوم بالرقابة "الحسبة" أن تتحقق لديه الإستطاعة والقدرة لممارسة هذا الواجب على وجه لا يؤدي إلى فساد عظيم في نفسه أو ماله أو أهله [2] . وقد بين الحديث الشريف نطاق القدرة البشرية على نحو يؤدي إلى كفالة هذا الواجب واستحالة خروجه عن نطاق القدرة البشرية . فمن لا يستطيع الإنكار باليد فأمامه وسيلة تحقيق هذا الواجب بالإنكار بالقول ، ومن لا يكون في استطاعته الإنكاربالوسيلة الأخيرة ، فلا حسبة عليه باليد أو اللسان إذ يكون عاجزاً عن تحقيقها بهما ، والعاجز غير مكلف بكفالة ما عجز عن تحقيقه ، إلا أنه تبقى أمامه وسيلة أخرى هي الإنكار بالقلب [3] وهي دائما وأبدا تدخل في نطاق الاستطاعة والقدرة البشرية لارتباطها بشعور ووجدان

---

(١) الغزالي - احياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٦ طبعة صبيح .

(٢) عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٥ - الجويني : الإرشاد ص٣٦٨ .

(٣) الغزالي - احياء علوم الدين ج٢ ص ٢٨٠-٢٨٤ . أويس وفا - منهاج اليقين - شرح أدب الدنيا والدين ص١٦٠ وما بعدها . الشيخ ابراهيم الشهاوي - الحسبة في الإسلام ص١١ . عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٥-٣٦ .

المكلف ، ولا مدخل لأي سلطة كانت على خلجات النفس وما يجول بالوجدان والضمير . ولا يخطر ببال أحد أن الإنكار بالقلب يعني أن يقف المسلم موقفا سلبيا محضا يؤدي به إلى الاستكانة والضعف والاستسلام ... وإنما تفرض عليه هذه الوسيلة الاخيرة موقفا إيجابيا محدداً تجاه السلطة العامة إذا ما أقدمت على مخالفة القانون ، وعجز عن الإنكار باليد واللسان على النحو الذي سنبينه عند حديثنا عن الوسائل التي تتحقق بها الرقابة ونطاق هذا الواجب، وعلى ضوئها سنرى أن الإنكار بالقلب وإن كان موقفا سلبيا إلا أن له مظاهره الايجابية التي قد تفوق في آثارها وسيلتي الإنكار باليد واللسان في بعض الحالات .

الشرط الخامس : شرط العلم

وشرط العلم يختلف وجوبه بحسب ما إذا كان الفعل المخالف للقانون ظاهرا وواضحا فلا يحتاج الوقوف على مدى مخالفته للقانون إلى ضرورة توفر صفة المجتهد فيمن يقوم بأداء هذا الواجب ، أو كان من دقائق الأفعال ومما يتعلق بالاجتهاد فيحتاج القوف على مخالفته للقانون إلى توفر شرط الإجتهاد فيمن يقوم به . فإذا كان الفعل من النوع الأول فإن حق إنكاره ومقاومته يكون لآحاد المسلمين وخواصهم ، ولا تتوقف ممارسته على أي شرط آخر سوى شرط الإسلام والبلوغ والعقل والعدالة والقدرة . وسواء أكان هذا الشخص إماما أو قاضيا أو فقيها أو واحداً من آحاد المسلمين [(١)] .

ومن ثم فإن هذا الحق من الحقوق الأساسية التي قررها الشارع لآحاد المسلمين بمقتضاه يكون له الحق في الرقابة على أعمال السلطات العامة إذا ماانحرفت عن الطريق السوي أو حادث عن حكم القانون [(٢)] . أما إذا كان الفعل يقتضي الوقوف على مخالفته للقانون إلى توفر شرط الاجتهاد لكونه من دقائق الأفعال والأقوال فلا يكون للعامة الحق في الرقابة والإنكار عليه [(٣)] لأنهم قد ينكرون فعلا . والأمر على خلاف

---

(١) الغزالي : احياء علوم الدين ج٢ ص٣٢٢ طبعة الحلبي تحقيق الدكتور بدوي طبانه . عبدالقادر الجيلاني الغنية ص٣٥-٣٧ . أويس وفا : منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٩ . الشيخ ابراهيم الشهاوي : الحسبة في الإسلام ص٤٤ .

(٢) الشيخ محمد عبده - الإسلام والنصرانية ص٦٢ .

(٣) الجويني - الإرشاد ص ٣٦٨،٣٦٩ .

ذلك . بل إن هذا الحق يعطى فقط للفقهاء من أهل الاجتهاد . الذين يحيطون بالنصوص ومقاصد الشارع . وهؤلاء أيضا سلطتهم في الإنكار تتوقف بحسب ما اذا كان الفعل قد أجمع على حكم محدد له أو كان هذا الحكم من المسائل الخلافية بين الفقهاء ، فإذا كان له حكم مقطوع به في الشريعة وصدر الفعل مخالفا له فلهم الحق وعليهم الالتزام في الرقابة والإنكار ، أما إذا كان حكم هذا الفعل من المسائل التي هي محل للاجتهاد بحيث يقبل الفعل أن يؤخذ بأكثر من وجهة نظر ، فإنه لا سبيل الى الإنكار في هذه الحالة لأن الإنكار لا يقع إلا في معلوم على القطع [1] . أما اذا كان الفعل من المجتهدات ، وخرج عن الآراء الاجتهادية جميعا ، فإنه في هذه الحالة يكون إعمالاً لهوى ويتجرد من مشروعيته ويكون محلا للرقابة من أهل الحل والعقد . أما إذا قام العلماء بإخطار الأمة بما أقدمت عليه السلطات الحاكمة في المسائل الاجتهادية فان حق الإنكار والرقابة يكون من حقهم لعلمهم بحكم الشارع فيما خفي عليهم عن طريق المجتهديـن ، أما قبل ذلك فلايجوزلهم ممارسة هذا الحق وإنما هو للفقهاء والعلماء فقط [2] . وهو ما يؤدي إلى ضرورة أن توجد في الدولة الإسلامية سلطة ، محددة تختص بالرقابة وكفالة حتمية الامتثال لقواعد القانون الإسلامي وأحكامه . والشروط المتطلبة في أعضاء هذه الهيئة هي الشروط المطلوبة في في أهل الحل والعقد . إلى جانب أن الشارع يوجب أن يكون في الدولة الإسلامية رأى عام قوي ومستنير .

الشرط السادس : الحصول على إذن سابق من السلطة العامة

هذا الشرط من الشروط التي لم تتفق حولها الآراء في الفقه الإسلامي ، فيذهب رأي إلى أنه لا يجوز ممارسة هذا الواجب إلا إذا أذنت السلطات العامة بممارسته . وحجة من قال بذلك أن إعمال هذا الحق يقتضي تقرير سلطة وولاية على المحكوم عليه ، ومن ثم لا يجوز أن يعطي هذا الحق أو يتقرر قيام المسلم بأداء هذا الالتزام إلا إذا فوضته السلطات العامة بذلك ، ومما يقتضى الحصول على إذن مسبق من السلطات

(١) الغزالي - إحياء علوم الدين ج٢ ص ٢٨٦،٢٨٧ . عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٥ . أويس وفا - منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٩ .

(٢) عبدالقادر الجيلاني - الغنية ص٣٧ .

العامة عدم جواز القيام بهذا الواجب من الكافر على المسلم مع كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حقاً .

وقد رد الغزالي على من اشترط هذا الشرط فهو بعد أن قرر أنه من الشروط الفاسدة . لأنه من ناحية . فإن النصوص في القرآن أو السنة دلت على أن كل من رأى منكراً وسكت عن إنكاره ، فإنه يخل بواجب حتمت عليه النصوص إنكاره اينما رآه وكيفما رآه ، لذلك فإن القول بهذا الشرط تحكم لا أصل له من الشرع ، ومن ناحية أخرى فإن عدم جواز منح غير المسلم هذا الحق أو القيام بهذا الالتزام ترجع إلى أن غير المسلم لا يجوز له أن يمارس أي سلطة أو ولاية على المسلم . إلى جانب أن المسلم يتمتع بهذا الحق ويجب عليه القيام بهذا الالتزام بصفته مسلماً فاستحق هذا الإعزاز من الشارع ومن الدين ، لأنه من الواجبات الدينية وكأي واجب ديني يقتصر أداؤه على المؤمنين بالرسالة دون غيرهم لأن منحه لغيرهم فيه تسلطا على المسلمين [1] .

كما أن الغزالي يقرر بأن الأمراء والسلاطين وغيرهم ممن يمارسون السلطات العامة يخضعون لهذا الواجب ، فكيف يرتبط أو يتوقف أداؤه بالحصول على إذنهم . إذ لو قرر ذلك لما منح هذا الإذن أبداً من أمراء الظلم والجور ، لذلك فإننا نرى أن ما ذهب إليه الغزالي وغيره من الفقهاء بعدم توقف ممارسة هذا الحق على الحصول على إذن من السلطات العامة هو الرأي الصحيح في هذا النطاق ، ولا يتوقف ممارسته على أصحاب الولايات [2] إذ يقول لا : "يختص بالأمر بالمعروف الولاة بل ذلك ثابت لآحاد الناس والدليل عليه الإجماع فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير تقاليد ولاية" [3] .

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٦-٢٧٧ . الغزالي : مختصر احياء علوم الدين – طبعة الحلبي سنة ١٣٧٣ سنة ١٩٥٤ ص١٣٢-١٣٣ ، ومطبوع بهامشه كتاب نزهة الناظرين في الأخبار والآثار المروية عن الأنبياء والصالحين للشيخ تقي الدين إبن أبي المنى الشهير بالشيخ عبدالعزيز .

(٢) الغزالي – إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٦-٢٧٧ . الغزالي – مختصر أحياء علوم الدين ص١٣٢ عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص٣٥ . اويس وفا – منهاج اليقين شرح ادب الدنيا والدين ص١٥٩ الشيخ ابراهيم الشهاوي – الحسبة في الإسلام ص٤٨ .

(٣) الجويني – الإرشاد ص٣٦٨ .

وعلى ذلك فإن هذا الحق يثبت لمن توفرت فيه الشروط السابقة ويتساوى الرجال مع النساء في هذا الشأن دون أدنى تفرقة إلا ما يوجبه الإسلام من أن ممارسة المرأة لهذا الحق يجب أن تتم في حدود الضوابط والآداب التي تحكم عمل المرأة والإسلام لم ينس دور المرأة في ممارسة واجب الرقابة إعمالا لقوله تعالى : والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" . فالله عز وجل أثبت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين ، فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة ، والتعاون المالي والاجتماعي ، وولاية النصرة الحربية والسياسية ، كما أن هذه الآية الكريمة وما تضمنته من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النساء شأنهن في ذلك شأن الرجال يدخل في نطاقه كل وسائل إعمال هذا الواجب بما يتناسب مع آداب ممارسة المرأة له [1] ، كما أن لها أن تمارس هذا الواجب على سائر الحكام ابتداء من رئيس الدولة حتى أصغر العمال شأنا .

ولكون النصوص عامة تعطى هذا الحق لآحاد المسلمين فقد مارس السلف الصالح من الفقهاء هذا الحق وقاموا به في مواجهة الخلفاء دون أن يتوقف ذلك على إذنهم ، وسنورد هنا مثلا من الأمثلة التي ذكرها الفقهاء لتوضح كيف مارس السلف الصالح الرقابة على الحكام منها أنه روي عن المأمون أن رجلا محتسبا يمشي في الناس يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ولم يكن مأموراً من عنده بذلك فأمر بأن يدخل عليه فلما صار بين يديه قال له : أنه بلغني أنك قد رأيت نفسك أهلا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير أن نأمرك وكان المأمون يقرأ كتابا فيه أسماء الله الحسنى فوقع منه تحت قدمه من حيث لم يشعر به فقال له المحتسب : ارفع قدمك على أسماء الله الحسنى ثم قل ما شئت ، فلم يفهم المأمون مراده ، فقال : ماذا تقول ؟ حتى أعاد الرجل ثلاث مرات ولم يفهم المأمون ، فقال الرجل : إما رفعت أو أذنت لي أن أرفع . فنظر المأمون تحت قدمه فرأى الكتاب فأخذه وقبله ، وخجل ثم عاد وقال : لم تأمر بالمعروف وقد جعل الله ذلك إلينا أهل البيت ، ونحن الذي قال الله فيهم "الذين إن

---

(١) ظافر القاسمي ونظام الحكم في الشريعة ج١ ص١٠٣ حيث ينسب ذلك للشيخ رشيد رضا .

مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" فقال الرجل : صدقت يا أمير المؤمنين ، أنت كما وصفت نفسك من السلطان والتمكن . غير إنا أعوانك وأولياؤك فيه ، ولا ينكر ذلك إلا من جهل كتاب الله تعالى وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-" قال الله تعالى : "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف...." وقال -صلى الله عليه وسلم- : "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً" ، وقد مكنت في الأرض وهذا كتاب الله وسنة رسوله فإن انقدت لهما شكرت لمن أعانك لحرمتهما ، وإن استكبرت عنهما ولم تنفد لما لزمك ، فإن الذي أمرك وبيده عزلك وذلك قد شرط أنه لا يضيع أجر من أحسن عملا فقل الآن ما شئت . فاعجب المأمون بكلامه وسر به وقال : مثلك يجوز له أن يأمر بالمعروف فامض على ما كنت عليه بأمرنا وعن رأينا ، فاستمر الرجل في ذلك . ويقرر الغزالي أن ذلك فيه دليل على الاستغناء عن الإذن . [1]

الفرع الثاني
الرقابةمن قبيل الالتزامات المتبادلة
بين الحكام والمحكومين

الرقابة التي يمارسها المسلمون بمقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي من قبيل الالتزامات المتبادلة بين الأمة من ناحية وبين حكامها من ناحية أخرى ، فالأمة هي سند مشروعية سلطة الحكام في الفقه الإسلامي ، والحكام ينوبون عنها ، ومن ثم فللأمة وأفرادها حق مراقبتهم في كل أعمالهم . وأن تردهم إلى جادة الصواب كلما أخطؤا وتقومهم كلما أعوجوا . وسلطة الأمر في مراقبة الحكام وتقويمهم ليست محل جدل لقطعية النصوص التي وردت بشأنها [2] ، وكما يقرر الإمام محمد عبده بأنها "سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم . كما خولها لأعلاهم

---

(١) الغزالي - المصدر السابق ص٢٧٧-٢٧٩ ولمزيد من التفصيل : الفاسي - الامامة العظمى ص٤٠ الشيخ ابراهيم الشهاوي - الحسبة في الاسلام ص٤٨-٥٤ .
(٢) المرحوم الشهيد عبدالقادر عودة - السلطات في الدولة الاسلامية ص٢٠-٢١

يتناول بها من أدناهم [1] فالحكومة بمقتضى هذا الإلتزام تأمر الرعية بالمعروف وتنهاهم عن المنكر والجماعة تأمر الحكام بالمعروف وتنهاهم عن المنكر . كما تأمر أفرادها بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ، كما أن هذا الحق يلتزم به الأفراد فيما بينهم وبين بعضهم من ناحية ، وبينهم وبين السلطات الحاكمة من ناحية أخرى . وبذلك يعم الخير الجماعة ويلتزم الجميع حكاما ومحكومين بما تقضي به الشريعة وبما تنهاهم عنه . ويقضي على الفساد والمنكر ويتعاون الجميع على البر والتقوى بكفالتهم لهذا الواجب والتزامهم به [2] . لذلك يقرر البعض أن هذا الحق للأمة والأفراد ، فللأمة والفرد منها حق مراقبة رئيس الدولة وسائر ولاتها في أعمالهم وتصرفاتهم التي تخص شئون الدولة . وهذا الحق مستمد من الوكالة المخولة له من الأمة لأنها هي التي اختارته وهي التي تمارس عليه حق النصحية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3] .

ذلك أن النفوس إذا رأت المنكر ولم تنكره وأهمل هذا الواجب فإن الفساد يصبح من قبيل القاعدة المقررة والعادة الجارية والمألوفة بين الناس وبمرور الزمن يعتاد الناس إتيان المنكر ، ويتغلب الباطل على الحق ، ويضيع الهدف الذي من أجله انبعث الأنبياء والرسل ، ولاضمحلت الديانة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد في أوصال المجتمع ، واتسع خرق القانون ولانتهى الأمر إلى خراب البلاد كما يقرر الإمام الغزالي [4] ، وهو ما أدى إلى أن يقرر البعض أن رؤية المنكر دون الإقدام على إزالته ومقاومته يقوم مقام إرتكابه تلافيا للنتائج الوخيمة التي تترتب على عدم الإنكار . ويقول أويس وفا : واعلم أنه قد تقوم كثرة رؤية المنكرات مقام ارتكابها في سلب نور التمييز والإنكار ، لأن المنكرات إذا كثر على القلب ورودها ، وتكرر في العين شهودها ، ذهبت عظمتها من القلوب شيئا فشيئا ، إلى أن يراها الإنسان ، ولا يخطر بباله أنها

---

(١) الإمام محمد عبده – الإسلام والنصرانية ص٦٦-٦٧ . الامام محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية ص١٠٦ .

(٢) عبدالقادر عودة – الإسلام واوضاعنا القانونية ص١٣ .

(٣) د. عبدالكريم زيدان – الفرد والدولة ص٤٨ .

(٤) الغزالي – إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٦٩ .

منكرات ولا يمر بفكره أنها معاص ، لما حدث من تكرارها من تألف القلوب بها . ويروي أويس وفا "قصة طريفة توضح خطورة إهمال هذا الواجب فيقول "وفي القوت لابي طالب المكي عن بعضهم ، أنه مر يوما في السوق ، فرأى بدعة فبال الدم من شدة إنكاره لها بقلبه ، وتغير مزاجه لرؤيتها ، فلما كان اليوم الثاني فرآها ، فبال دما صافيا ، فلما كان اليوم الثالث ، فرآها فبال المعتاد ، لأن حدة الإنكار التي أثرت في بدنه ذلك الاثر ذهبت فعاد المزاج إلى حاله الأول وصارت البدعة كأنها مألوفة عنده معروفة لديه وهذا أمر مستقر لا يمكن جحوده" [1] .

الفرع الثالث

من يمارس واجب الرقابة

قلنا فيما سبق أن هذا الواجب من الالتزامات المتبادلة بين الامة من ناحية وبين حكامها من ناحية أخرى . لذلك فإن من يمارس الرقابة يختلف باختلاف نوع المخالفة التي وقعت انتهاكا لنصوص القانون الإسلامي ، كما يختلف باختلاف مرتكب المخالفة التي نهى عنها الشارع بحسب ما إذا كانت السلطة العامة أو فرداً من الأفراد .

فإذا كانت هذه المخالفة ظاهرة لا تحتاج إلى اجتهاد ، وتوفر قدر من العلم والمعرفة لدى المسلم ، فإن هذه الرقابة تكون حقا وواجبا لكل مسلم [2] ، لأن الوقوف على المخالفة في هذه الحالة يمكن أن يتوفر لكل مسلم بالغ عاقل -على النحو الذي وضحناه في شروط من يمارس الرقابة- ولا يحتاج منه إلى اجتهاد معين . كما لو كانت الجريمة سرقة أو زنا أو غصبا ، فهذا النوع من الجرائم من الأمور الظاهرة في مخالفتها لأحكام الشرع لا يحتاج في الوقوف على مدى مخالفته للقانون الإسلامي إلى توفر صفة

---

(1) أويس وفا – منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٨،١٥٧ . الغزالي – احياء علوم الدين ج٢ ص٢١٠ المطبعة الميمنية ص٣٦٩ طبعة صبيح . الشيخ ابراهيم الشهاوي – الحسبة في الإسلام ص١١-١٣

(2) الجويني : الارشاد ص٣٦٨ "...فأما مالا حاجة فيه للاجتهاد فللعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر" .

الاجتهاد فيمن يمارس الرقابة ، ومن ثم يكون هذا الالتزام حقا وواجبا على كل مسلم سواء أكان من العوام أم الخواص من العلماء ، ومن ثم فلا يشترط أي شرط آخر سوى الإسلام والبلوغ والتكليف ، فهذا الحق من الحقوق الثابتة لآحاد المسلمين . ولا يتوقف على أصحاب الولايات ومن يمارس السلطة العامة ، ولا يحتاج إلى إذن سابق من السلطة العامة كي يمارس المسلم هذا الواجب ، ذلك أن الخليفة وغيره من أعضاء السلطة العامة قد يقدمون على مخالفة القانون ، فيثبت هذا الواجب في حقهم . ويجب إعمال الرقابة عليهم إلى جانب أن النصوص التي أوجبت هذا الالتزام جاءت عامة تعطي الحق للآحاد من المسلمين في القيام بهذا الالتزام ، ومن هذه النصوص العامة فهم الفقهاء دخول السلاطين تحت نطاق هذا الالتزام . وإمكان ممارسة هذا الحق عليهم . ومن ثم لا يجوز القول بالحصول على إذن من السلطة العامة ، لأن هذا الشرط من الشروط الفاسدة [1] .

وكون الشارع يعطي هذا الحق لأفراد الأمة الإسلامية ، فإن ذلك يؤكد حق الأمة الإسلامية في تقرير مسئولية حكامها عن انتهاك القانون الإسلامي ، وأن الأمة الإسلامية تملك الحق في محاسبتهم إلى جانب أن إيجاب هذا الالتزام على أفراد الأمة يوجب عليها ترتيبا على ذلك القيام بواجب الرقابة وعدم التهاون فيه . كما يجب عليها أن تقوم بمناصحة الحكام وتوقيع ما يتناسب من عقوبة على من يخالف أحكام الشريعة على النحو الذي سنوضحه عندما نبين قواعد المسئولية كضمانة ثالثة ضد انحراف السلطة العامة أو مخالفتها للقانون .

ويجب أن تمارس هذه الرقابة حتى ولو غلب الظن على عدم استجابة السلطات الحاكمة للالتزام بالقانون الإسلامي ، ذلك أن ممارسة الرقابة في هذه الحالة لها فوائدها وقيمتها ، فهي أولا تظهر شعائر الإسلام وتذكر الناس بحكم الشرع فيما تقدم عليه السلطات الحاكمة من أعمال مخالفة للقانون . وإعلان دائم ومستمر على أن هذا العمل معيب ينطوي على عناصر إبطاله وانعدامه .

---

(١) أويس وفا : منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٩ . عبدالقادر الجيلاني : الغنية ص٢٦-٥٧ الغزالي : إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٧٤-٢٧٧ طبعة صبيح . رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص٢٦ وينسب الشيخ رشيد رضا هذا الرأي إلى الإمام محمد عبده أيضا .

وهي ثانيا: فلأن القيام بهذا الواجب يؤدي إلى العمل على قيام راي عام قوي معارض لما تقدم عليه هذه السلطات من مخالفة للقانون ، فوق أن عدم القيام به يسهل انتهاك ومخالفة الأحكام الشرعية ، ويجعل الاعمال والتصرفات المخالفة للقانون في حكم العادة الجارية بين الناس ، وبمضي الزمن ينسى حكم الشرع . ويصير العمل المخالف للقانون قد اعتيد عليه وألفه الناس ، ومن ثم يجب إعمال الرقابة حتى ولو غلب الظن على عدم استجابة المخالف للقانون للعدول عما وقع فيه ، ويشير الجيلاني إلى اتجاهين ، يقول الجيلاني : "وإذا غلب على ظنه -من يمارس الرقابة- عدم زوال المنكر وبقاؤه . فهل يجب علييه الإنكار أم لا ، روايتان عن الإمام أحمد رحمه الله . إحداهما : يجب لجواز أن يرتدع وينزجرويرق قلبه ، ويلحقه التوفيق والهداية ، فيرجع عما هو عليه . والظن لا يمنع من جواز إنكاره ، والرواية الأخرى لا يجب عليه إنكاره حتى يغلب على ظنه زواله . لأن القصد بالإنكـار زوال المنكر ، فإذا قوى في الظن بقاؤه كان تركه أولى" . [1]

أما إذا كانت المخالفة مما يحتاج الوقوف على حكمها الشرعي إلى إعمال فكر وتوفرت صفة المجتهد فيمن يمارس الرقابة فلا يجوز الإنكار لعامة الناس ، وإنما يتكفل بهذا الواجب الخواص من العلماءلأنهم هم الذين يقفون على ما أمر به الشارع وما نهى عنه وعلى مقاصد الشريعة . وهذا لا يتوفر للعامة . ومن ثم فلا يجوز لهم ممارسة الإنكار والقيام بواجب الرقابة ، لأن العامة قد تعترض على فعل واهمة بأن هذا الفعل مخالف للقانون ، والحقيقة على خلاف ذلك ، أما إذا أخبر المجتهدون العامة بأن العمل الذي أقدمت عليه السلطات الحاكمة مخالف للقانون ، ففي هذه الحالة يكون للعوام القيام بواجب الرقابةلوقوفهم على حكم الشارع عن طريق مجتهديها ، أما قبل ذلك فإنه لا يجوز ممارسة هذا الالتزام ، كما أن الأحكام الاجتهادية التي اختلف فيها الفقهاء لا حسبةفيها ، ومن ثم فهي ليست محلا للرقابة [2] .

---

(١) عبدالقادر الجيلاني : الغنية ص ٣٦ .

(٢) الغزالي – أحياء علوم الدين ج٢ ص٢٨٦ . أويس وفا – منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٩ . عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص٣٦ .

ومن ذلك العرض نخرج بنتيجتين هامتين :

النتيجة الأولى : ومحصلها أن الشريعة الإسلامية تتطلب أن يوجد رأي عام قوي ومستنير يستطيع كفالة هذا الواجب في الدولة الإسلامية ، ويعمل على تحقيقه وتتوفر له القدرة على مراقبة إلتزام الأفراد من ناحية والحكام من ناحية أخرى بالقانون الإسلامي . فالمسلم الذي يترك هذا الواجب ولا يكفله عديم القيمة أو هو ميت الأحياء كما عبر عن ذلك البعض . ولقد سئل حذيفة بن اليمان عن ميت الأحياء المقصود في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال : **الذي لا ينكر المنكر لا بيده ولا بلسانه ولا بقلبه** .

ويقول ابن تيمية وقيل لابن مسعود : من ميت الأحياء ؟ فقال الذي لا يعرف معروفا ولا ينكر منكراً ، وهذا هو المفتون الموصوف في حديث حذيفة بن اليمان"[1] .

فالرقابة التي يمارسها كل مسلم تكون رأيا عاما تتوفر له الهيمنة على المثل العليا والقيم الفاضلة في المجتمع وإذا تحقق ذلك فإنه سيكون ضمانة من الضمانات الأكيدة التي تحفظ للمجتمع قيمه ومثله ويعتبر سياجا منيعا وقوة لها وزنها ضد أي انحراف أو مخالفة للقانون [2] .

النتيجة الثانية : أنه يجب أن توجد في الدولة الإسلامية هيئة يكون عملها ممارسة الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة وتتشكل هذه الهيئة من علماء الأمة وفقائها وأهل الرأي والتدبير فيها لكي تنظر في مشروعية الأعمال والتصرفات التي تقدم عليها السلطات الحاكمة ومدى مواءمتها للقانون الإسلامي وأصوله الشاملة وقواعده الكلية [3] . وينبني على هذا الأصل العام أن تنتدب الأمة من بينها جماعة أو هيئة يكون لها الحق في الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين وتنهى عن المنكر والمظالم وترشد إلي وجوب الخير والصلاح [4] .

---

(١) اويس وفا ص١٥٩ . ابن تيمية – السياسة الشرعية ص٦٣ .
(٢) السيد سابق – عناصر القوة في الإسلام ص ٥ .
(٣) رشيد رضا – تفسير المنار ج٣ ص١١ .
(٤) الريس – النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٧٠

أما إذا كانت المخالفة قد وقعت من أفراد الامة الإسلامية . كان واجب الرقابة وإزالة المخالفة يقع بداءة على السلطات العامة ، وحيث أن الخليفة باعتباره قمة السلطة التنفيذية هو الذي يهيمن على مقاليد السلطة العامة في الدولة الإسلامية ، فإن مقتضيات مسئولية هذا الواجب تقع على كاهله ، وذلك لكونه يستجمع وسائل القدرة والسيطرة . وعليه والسلطات العامة التي يشرف عليها كفالة حفظ الدين [1] ، كما يقع هذا الواجب أيضا على باقي أفراد الجماعة بمقتضى إلتزامهم به من قبل الشارع .

ولكون هذا الإلتزام أوجبته النصوص على المسلمين عامة وعلى خاصتهم بصفة محددة ، فإننا لا نسلم بالتسمية التي ذكرها بعض الفقهاء للتمييز بين المحتسب الذي يقوم بأداء هذا الالتزام بتكليف من السلطات العامة وهو ما أطلق عليه تسمية "والي الحسبة" وبين من يقوم بهذا الواجب من آحاد المسلمين ، وهو ما سماه البعض "محتسبا متطوعا" [2] ، فهذه التسمية لا نسلم بها ووجهة اعتراضنا على من قال بذلك ، أنه لا يجوز القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم نسمي من يقوم بأداء هذا الواجب متطوعا ، حقيقة أن هذا الواجب من الواجبات الكفائية ، الذي إذا قام به البعض سقط التكليف عن الباقين ، إلا أن ذلك لا يعني أن نعتبر أداءه هذا الواجب تطوعا ، ذلك أن النصوص دلت على وجوب هذا الأمر بصفة فعلية ومطلقة مثل غيره من الواجبات التي أوجبها الشارع على المكلفين كالصلاة والزكاة والحج ، فهذه الواجبات التي فرضها الشارع هي واجبات حتمية لا مجال للتخيير فيها بين أدائها أو عدم أدائها [3] فوق أن أداء المسلم للواجب الكفائي لا يعد تبرعا منه مِنّه، وإنما أداء لواجب مفروض عليه ، إلى جانب أنه في بعض الحالات ينقلب الواجب من واجب كفائي إلى واجب عيني كما لو انحصرت شروط الحسبة في شخص واحد وتعين هو لكفالة هذا الواجب . ومن ثم فإن الوجوب يتحدد عليه بصفة شخصية كواجب عيني ، فهل يمكن او يستساغ لنا أن نعتبر من يقوم بأداء هذا الواجب في هذه الحالة متطوعا ، كما أننا نرى ان هذا

(١) الشيخ ابراهيم الشهاوي – الحسبة في الإسلام ص٧٧ حيث يتبنى فضيلته هذا الرأي .
(٢) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص٤٠ .
(٣) القاضي عبدالجبار – شرح الاصول الخمسة ص٧٤٩ .

الواجب فيما يتعلق بحده الأدنى "الإنكار بالقلب" يعد من الواجبات العينية التي لا يجوز أن يتقاعس عنها أي مسلم ، وهو ما سنوضحه في وسائل الرقابة .

ولعل من قال بذلك كان متأثرا بما انتهى إليه الماوردي وغيره من الفقهاء في هذا الصدد حيث يميز الماوردي بين من يعين من قبل السلطة العامة للقيام بهذا الواجب فيطلق عليه "والي الحسبة" وبين غيره ممن يقوم بأداء هذا الواجب امتثالا لنصوص القانون الإسلامي فيطلق عليه "المحتسب المتطوع" .

وتقديرنا بأن أداء المسلم لهذا الواجب لا يعد تطوعا ، كما لا يحول كما ذكرنا أن توجد في الدولة الإسلامية هيئة تتولى هذا الواجب ، فضلا عن ثبوته لكل جماعة المسلمين بالشروط والضوابط التي أشرنا إليها .

ويرجع السبب في وجود والي الحسبة إلى ما سبق أن قررناه من أن الحاكم يجب عليه كفالة هذا الواجب ، ولما كان الحاكم لا يستطيع أن يكفل كل الواجبات التي فرضها عليه الشارع بمفرده ، لأن هذا لو سلمنا به فسوف يؤدي إلى تعطيل الوظائف العامة في الدولة وعدم أدائها على الوجه الأكمل ، وهو ما أدى إلى جعل الحسبة إحدى الولايات العامة في الدولة الإسلامية ، وسمي من يقوم عليها بوالي الحسبة ، وهي وظيفة هامة ابتكرها الإسلام [1] ، وهي كإحدى الولايات الدينيةالتي ترتبت على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولما كان هذا الواجب يتحتم إقامته ، فإنه يمثل واجبا حتميا على الحكام في العالم الإسلامي ، ولما كان الحاكم مثقل الأعباء فيتعين عليه أن يعين لذلك من يراه أهلا له ، ليقوم بكفالة هذا الواجب في الدولة الإسلامية [2] .

وقد بين الفقهاء أحكام هذه الولاية [3] ، ويسرد بعض الفقة الروايات التي قيلت في نشأة ولاية الحسبة وأنها نشأت في عهد الرسول ، وأن الرسول -صلى الله عليه وسلم-

---

(١) الريس - النظريات السياسية والإسلامية ص٢٧٠ .

(٢) ابن خلدون - المقدمة ج٢ ص٥٧٦ . محمد سلام مدكور - القضاء في الإسلام ص١٤٧

(٣) الريس - المصدر السابق ص٢٧٠-٢٧٧ . ابن خلدون - المقدمة ج٢ ص٥٧٦-٥٧٧ حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن - النظم الإسلامية ص٢٩٧-٣٠٥ . الماوردي -الاحكام السلطانية ص٢٤١ وما بعدها . أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص٢٨٥-٢٨٧ . محمد سلام مدكور - القضاء في الإسلام ص٢٥٢-٢٥٥ .د. منير العجلاني - عبقرية الإسلام ص٢٨٧ وما بعدها

ولى سعيد بن العاص بعد الفتح على سوق مكه ، كما أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- في عهده قامت سمراء بنت نهيل الأسدية بمهام المحتسب ، وقيل بأن المحتسب الاول في الإسلام كان عمر رضي الله عنه ، ويتفق معظم الفقه بأن نشأتها الحقيقية ترجع إلى العصر العباسي [1]. ولما كنا نبحث في واجب الأمة وسلطتها في الرقابة على الحكام . فإن الشق الآخر من الحسبة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن طريق السلطة العامة يمكن أن يأخذ في التطبيق صوراً عديدة ، كقضاء المظالم ، والقضاء الإداري . وغيرهما من الوسائل التشريعية والتنفيذية والشعبية والسياسية التي تحول دون مخالفة الدولة وسلطاتها العامة للقانون الإسلامي وتحول دون انحرافها أو إساءة استخدام سلطاتها والتعسف فيها .

المطلب الرابع

الوسائل التي تتحقق بها الرقابة

الرقابة كما أوجبتها النصوص التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وحق إسداء النصيحة لا تنحصر في شكل أو صورة واحدة وإنما لها أشكالاً وصيغاً تمارس من خلالها ويرتبط الانتقال من صورة إلى أخرى بمدى استجابة المخالف للقانون والامتثال له ، والكف عما وقع فيه من معاص ، كما يرتبط بالاستطاعة والقدرة البشرية . وقد حدد الإمام الغزالي صيغ وأشكال الرقابة وهي تبدأ بوسائل سلمية وتنتهي إذا لم توجد هذه الوسائل باستخدام وسائل العنف ومجمل ما ذهب إليه الإمام الغزالي في هذا الصدد ما يلي :

أولا: التعرف على جريان الفعل المخالف للقانون ، وهووضع طبيعي ، فقبل ممارسة الرقابة "الحسبة" يجب أن يقف المحتسب على أن الفعل مخالف للقانون . ويجب أن يتم الوقوف على الفعل المخالف للقانون بالوسائل المشروعة .

ثانيا: تعريف مرتكب الفعل بأن ما يقدم عليه مخالف للقانون ، لانه قد يرتكبه وهو لا يدري أن ما يفعله غير مشروع ، ويجب أن يتم ذلك باللين من غير عنف لأن

---

(١) د. منير العجلاني - المصدر السابق ص٢٨٨ ، ٢٨٩ .

المخالف قد يكون جاهلا بحكم القانون، فلا مبرر لإتخاذ الوسائل الاخرى قبل بيان حكم الشرع فقد يقلع عن المخالفة، بمجرد وقوفه على حكم الشارع في هذا الخصوص، وقد بين النص الكريم ذلك بقوله عز وجل "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" (١). فيجب أن يتم التعريف دون إيذاء. لأن الإيذاء منهي عنه ولا يجوز أن تزال المخالفة بمثلها.

ثالثا: الوعظ والتخويف، فإذا تم تعريف المخالف بالقانون، بأن فعله نهى عنه الشرع أو كان عالما هو بذلك. ورغم ذلك لم يقلع بعد تعريفه. فيجب وعظه وتخويفه بسوء عاقبة فعله وتوضيح الجزاءات التي رتبها الشارع على الفعل المخالف للقانون الإسلامي.

رابعا: التعنيف بالقول الحسن، فإذا ما بين له من يتولى الرقابة ذلك، ولم يكف المخالف عن المخالفة، فيجب الانتقال إلى مرحلة أكثر إيجابية. وهي التعنيف بالقول الحسن، وذلك إذا ما عجز من يمارس الرقابة عن منعه من المخالفة باللطف، ووجد إصرار المخالف على فعله واستهانته بالوعظ والتخويف، كما يجب أن يكون التعنيف واللوم بحسب ما تدعو اليه الحاجة إلى إزالة المنكر.

خامسا: التغيير باليد، فإذا لم تجد هذه الوسيلة ينتقل من يمارس الرقابة إلى وسيلة أشد وهي مزاولة التغيير باليد. والتغيير باليد يجب أن لا يتحقق إلا إذا عجز من يمارس الرقابة عن تكليف المخالف بإزالة المنكر بنفسه، فإذا ظهر من الشخص المخالف إمكان قيامه بنفسه بإزالة ما صدر منه مخالفا للقانون والإقلاع عنه. فلا يجوز أن يفعل ذلك من يتولى الرقابة، كما يجب أن تتحقق السواءمة بين الفعل المخالف للقانون وبين طريقة التغيير باليد التي يباشرها. لان زيادة الأذى فيه مستغنى عنه، وإلا كان ذلك تعسفا في استخدام السلطة غير جائز.

سادسا: التهديد والتخويف بإيقاع أذى أكبر على المخالف. ويجب أن لا يهدد بوسيلة لا يجيز له القانون الإسلامي مباشرتها، لأنه اذا كان يقصد إيقاع الأذى عن

(١) سورة النحل آية ١٢٥.

طريق هذه الوسيلة فهو ممنوع ، ولا يجوز ذلك ، وإذا كان القصد من ذلك مجرد التهديد فهو كذب ممنوع أيضا .

سابعا: إلحاق الأذى بشخص المخالف ، وهنا يجب التمييز بين ما إذا كان من يمارس الرقابة واحداً من المسلمين أو جماعة منهم ، فإذا كان واحداً فلا يجوز أن تكون وسيلة التغيير شهر السلاح ، إلا بتوفر شروط الضرورة والاقتصار في استخدامها على قدر الحاجة في الدفع ، أما إذا كان الشخص لا يستطيع بمفرده أن يزيل المخالفة فننتقل إلى المرحلة الأخيرة وهي الإزالة عن طريق الجماعة .

ثامنا: إزالة المنكر بشهر السلاح ، وهنا لا يستطيع أن يزيل الفرد المخالفة بمفرده ويحتاج فيها إلى الأعوان يشهرون السلاح ، والإمام الغزالي يجيز للجماعة أن تقدم على ذلك دون حاجة إلى إذن سابق من السلطات العامة ، لأن السلطات العامة نفسها قد تكون محلا للرقابة تخضع للحسبة وهو ما يؤدي إلى ممارسة الرقابة في مواجهتها ، ولما كان الأمراء والسلاطين يدخلون في نطاق الرقابة فلا تحتاج ممارستها إلى إذنهم [1] ، وهو ما قرره أيضا الإمام الجويني حيث يقول في الإرشاد "ويسوغ لآحاد الرعية ذلك ما لم ينته الأمر إلا نصب قتال وشهر سلاح ، فإن انتهى الأمر إلى ذلك ربط الأمر بالسلطان فاستغنى به . وإن جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب" [2] . ويرى بعض الفقه أن الإنكار بالقوة لا يجوز في مواجهة الحاكم وإنما يجب عليها أن يبين له خطأه ، وما تردى فيه ويطالب بإصلاح نفسه وإصلاح أحوال الأمة ، ويكون ذلك بالكلمة الهادئة وبالأسلوب الذي لا يثير فتنة ولا يؤدي إلى وقوع ضرر [3] .

---

(١) الغزالي – احياء علوم الدين ج٢ ص٢٨٩-٢٩٢ ص٢٧٧ . يرى البعض أن حق الأمة في ممارسة الرقابة على الحاكم بالتغيير باليد محل نظر ، ويتهمنا بأننا تابعنا الإمام الغزالي من غير التفات إلى هذا القيد (د علي حسنين المصدر السابق ص٥٢١) وهو رأي ينم عن عدم فهم لما انتهينا إليه لأننا نرى أن هذه الوسائل يخضع لها الجميع الحاكم والمحكوم ... بشرط القدرة على التغيير حسبما أوضحنا ، فإذا توفر للأمة القدرة على التغيير ، ولو بالإزالة بالقوة فلها الحق وعليها الإلتزام بأداء هذا الواجب ، ولو أن صاحب الرأي قد استوعب ما انتهينا إليه لوصل إلى هذه النتيجة .

(٢) الإرشاد ص ٣٧٠ .

(٣) د. رأفت عثمان – رياسة الدولة ص ٤١٩ .

ونرى أن الدولة الإسلامية إذا ما نظمت هذا الواجب بوجود هيئة تتولى أمر الرقابة . فإن الوسائل التي تتعلق باستخدام القوة والإزالة باليد . وشهر السلاح يجب أن يترك لهذه الهيئة تتولى أعمالها بالطريقة التي تكفل أداء هذا الواجب .

وإذا كان أداء هذا الواجب يرتبط بالإستطاعة البشرية . فإن ذلك يؤدي إلى عدم جواز ترك الواجب مطلقا [1] ، فمن لا يستطيع الإنكار باليد ، فقد رسم له الشارع طريقا آخر هو الإنكار باللسان ، ومن لا يستطيع أن ينكر بلسانه فأمامه طريق آخر هو الإنكار بالقلب ، ولا يستطيع أحد أن يدعي أن الإنكار بالقلب يمكن أن يخرج عن نطاق الاستطاعة البشرية .

فالمسلم لا يكتفي عندما تتعين وسيلة الإنكار بالقلب بأن يتخذ موقفا سلبيا يخلو من أي مضمون أو قيمة تترتب عليه ، بل يجعل للإنكار بالقلب قيمة قد تفوق في دلالاتها وفي مقاومتها للظلم والطغيان والخروج على القانون الإسلامي الإنكار باليد أو اللسان ويجعل هذه الوسيلة من وسائل الإنكار صورة من صور الرقابة الفعالة ضد انتهاك القانون أو الإنحراف عن مقاصد الشارع . فهذه الوسيلة في أدنى درجاتها وهي التي تتحقق عند العجز أن "ينكر المنكر بقلبه وأن يبغض فاعليه ويمقتهم [2] ، وكما يقرر الإمام الغزالي بأن هذه الوسيلة تفرض على المسلم عدم الدخول على الحكام لأنه مذموم جدا في الشرع وقد نهى الشارع بنصوص توجب جزاءات مشددة منها قوله -صلى الله عليه وسلم- عندما وصف الأمراء الظلمة فقال : "فمن نابذهم نجا ومن اعتزلهم سلم أو كاد أن يسلم . ومن وقع في دنياهم فهو منهم" ، وقوله "أبغض القراء إلى الله تعال الذين يزورون الأمراء" [3] ، ونهى الشارع عن مخالطة الحكام الظلمة والمعاملة معهم ، لأن أقل ما يمكن أن يترتب على هذه المخالطة هي أنها تؤنس وحشة الظالم وتسهل له سبيلا للبغي . فالقرب ممن لم يؤدوا حقا من الحكام والأمراء ، ولم يتركوا باطلا ، إنما يجعل من يدنو منهم قطبا تدور عليه رحى ظلمهم ، وجسراً يعبرون عليه إلى بلائهم وطغيانهم . وسلما

---

(١) عبدالقادر الجيلاني – الغنية ص ٢٧ .

(٢) المرحوم الشهيد عبدالقادر عودة– السلطات في الدولة الإسلامية ص ٢٠ .

(٣) وينصرف ذلك إلى الأمراء الظلمة .

يصعدون عليه إلى ضلالتهم ، وطريقا يوهمون به الغير أنهم يتمتعون بشعبية ويستندون إلى رضاء الأمة ، فيؤدي ذلك إلى بث الشك في قلوب العامة والعلماء . كما يؤدي إلى الإيهام بأن الحاكم الظالم محل رضاء الأمة . فمخالطة خلفاء الظلم والجور تؤدي إلى الفتن والفساد لهذا لا يجب الدخول عليهم أو المعاملة معهم .

ولهذا يقرر الغزالي بأن الداخل على الحاكم الظالم يعصي الله بفعله . أو بسكوته . أو بقوله . أو باعتقاده . فمن حيث كونه يعصي الله بفعله فقد يقتضي الدخول عليهم المرور في أرض غصبها الإمام الظالم ، وقد يقتضي ذلك أن يبالغ في احترامه بسبب ما يمارسه من سلطته التي هي آلة للظلم والاستبداد ، وفي هذا كله مخالفة لما يقضي به الشارع . لأن التواضع للظالم معصية ، وإذا دعت الضرورة إلى الدخول عليهم . فقد حدث خلاف بين الفقهاء في رد السلام على الحاكم الظالم، وعبر الغزالي عن ذلك بقوله : فأما السكوت عن رد الجواب ففيه نظر لأن ذلك واجب فلا ينبغي أن يسقط بالظلم" .

أما العصيان بالسكوت : لأن الدخول عليهم سترتب عليه رؤية بعض المسائل المخالفة للقانون في مجالسهم ، وكل من رأى سيئة وسكت عنها فهو شريك في تلك السيئة ، وسوف لا يقتصر الأمر على مجرد الرؤية ، فقد يسمع في مجالسهم ما يعد فحشا وكذبا وشتما وإيذاء ، والسكوت على جميع ذلك حرام .

ويرد الغزالي علىاعتراض قد يثور في الذهن مؤداه أن السكوت هنا قد تقتضيه الضرورة . لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يترتب عليه ضرر بمن يقوم به . وهنا يقرر الغزالي "بأن من علم فساداً في موضع وعلم أنه لا يقدر على إزالته فلا يجوز له أن يحضر في ذلك الموضع" .

أما العصيان بالقول ، فقد يقتضي الدخول عليهم الدعاء لهم أو الثناء عليهم . أو تصديق الحاكم فيما يقول من باطل سواء أكان تصديقا بالقول أو الإشارة ، وكل هذه الأمور غير جائزة للنصوص الواردة فيها ، ومنها قوله -صلى الله عليه وسلم- : "من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصي الله في أرضه..." ، وقوله " أن الله ليغضب اذا مدح الفاسق" وقوله " من أكرم فاسقا فقد أعان على هدم الإسلام" .

أما العصيان بالاعتقاد فقد يظهر المسلم عند الدخول على أمراء الجور والظلم التشوق إلى رؤياهم وحب مجالستهم وطول بقائهم ، فإن كان ذلك حقيقة فقد عصى الله لأن الواجب عليه أن يبغضه ويمقته ، فالبغض في الله واجب ، ومحب المعصية والراضي بها عاص ، ومن أحب ظالما فإن أحبه لظلمه فهو شريك له ، وإن أحبه لسبب آخر فهو مخالف لكونه لم يمقته لظلمه ، أما إذا كان يظهر الحب والتشوق إليه . فإن ذلك كذب ونفاق وهو غير جائز ، وحتى لو تنزه المسلم عن كل هذه الأمور وسلم منها فإن الدخول عليهم لا يسلم من فساد يتطرق إلى قلبه لكونه ينظر إلى توسعه في النعمة ويزدري نعم الله عليه.

وينتهي الغزالي بالنسبة إلى مخالطة الحاكم الظالم والدخول عليه إلى عدم جواز ذلك إلا في موضعين :

الأول : أن يكون هناك أمر إلزامي من جهة الحاكم وأيقن من استدعى إليه أن الامتناع سيترتب عليه مضار أو فتنة تؤثر على المصالح العامة للأمة الإسلامية أو وقوع ضرر عليه إذا رفض الإمتثال لهذا الأمر ، ففي هذه الحالة يجوز الدخول عليهم لا طاعة لهم . بل مراعاة لدفع الضرر عن نفسه وللمصلحة العامة للمسلمين .

الثاني : أن يكون القصد من الدخول دفع الظلم الواقع منهم سواء أكان هذا الظلم قد وقع على نفس الداخل أو على غيره وفي هذه الحالة فإن الدخول على الحاكم سببه ممارسة هذا الالتزام ، ويروي الغزالي كيف كان السلف الصالح إذا حتمت الضرورة أن يدخلوا على السلطان من قيامهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما أدى ذلك من ضرر عليهم . منها أن طاووس حين أدخل على هشام بن عبدالملك فلم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ، ولما سأله هشام عن سبب ذلك قال له : فليس كل الناس راضين بإمرتك فكرهت أن أكذب عليك . كما قال له حين طلب أن يعظه : "سمعت من أمير المؤمنين لي أن في جهنم حيات كالتلال وعقارب كالبغال تلدغ كل أمير لا يعدل في رعيته" ، كما أن سفيان الثوري حينما أدخل على أبي جعفر المنصور قال له : "اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجوراً" .

ويروي الغزالي أيضا ما قاله أبو مسلم الخولاني لمعاوية حينما أدخل عليه ، وكان معاوية قد حبس العطاء فقال له : "يا معاوية إنه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك" .

ويروي الإمام الشافعي -رضي الله عنه- قصة أبي ذئيب مع أبي جعفر المنصور حين سأله عن رأيه فقال له : "أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه فجعلته في غير أهله وأشهد أن الظلم ببابك فاش" .

كما يقص الغزالي قصة حطيط الزيات حين أدخل على الحجاج فسأله الحجاج عن رأيه فيه فقال له : "إنك من أعداء الله في الأرض تنتهك المحارم وتقتل بالظنة" فقال له : فيما تقول في أمير المؤمنين . فرد عليه "اقول أنه أعظم جرما منك ، وإنما أنت خطيئة من خطاياه" وكان نتيجة ما قاله حطيت التعذيب حتى الموت ، لهذا فإننا نجد الغزالي يعقب على هذه الروايات بقوله "فكهذا كانوا يدخلون على السلاطين إذا ألزموا وكانوا يغررون بأرواحهم للإنتقام لله من ظلمهم" [1] .

هذا في حالة الدخول على الحاكم الظالم ، فإذا حدث العكس ودخل الحاكم على المسلم ، فإن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي إذا سلم الحاكم فيرد السلام ، وعلى قدر ما يظهر الحاكم من سلوك يرد عليه "فالإكرام بالإكرام والجواب بالسلام" ويجب أن ينصحه ويوقفه على أنه يخالف الشريعة ويبين له الجزاءات المترتبة على فعله ، ويخوفه فيما يرتكبه من معاص ويرشده إلى طريق المصلحة ، وفي النهاية فإن الإمام الغزالي يفضل اعتزال حكام الظلم والجور وعدم مخالطتهم إذ لا سلامة إلا فيه.

وفي نطاق المعاملات التي يجريها المسلم مع السلطات العامة المخالفة للقانون يقرر الإمام الغزالي أنه إذا وزع الحاكم الظالم مالا وعرف المسلم صاحبه ، فلا يجوز قبول هذا المال ، وإذا لم يقف على صاحبه فإنه يتصدق به على الفقراء والمساكين ، ومن الفقهاء من لم يجز أخذ المال من السلطان الظالم ، حتى في حالة ما إذا جهل مالك هذا المال ، إلا أن الغزالي يختار أن يؤخذ هذا المال إذا ضمن المسلم تحقق ثلاثة أمور :

---

(١) الغزالي – إحياء علوم الدين ج٢ ص١٤٠ وما بعدها . المرحوم الشهيد عبدالقادر عوده – السلطات في الدولة الاسلامية ص٢٣ .

الأول: أن لا يعتقد السلطان أن في أخذ المال تسويغا له من آخذه لمصدره . لأنه إذا لم يكن يعتقد تحقق ذلك لما كان قد أخذ هذا المال ، فإذا اعتقد السلطان ذلك فلا يحل للمسلم قبول هذا المال من الحاكم ، لأن ذلك يؤدي إلى اجتراء الحاكم على أخذ المال ظلما من الناس.

الثاني: أن لا يعتقد العلماء وغيرهم من العامة أن في أخذ المال تسويغا لمشروعية مصدره ، ويستدلون بأخذ العلماء المال منه فيقبلونه من الحاكم ولا يوزعونه على الفقراء والمساكين ، كما استدل البعض من أخذ الإمام الشافعي المال من بعض الأمراء الظلمة ، ويغفلون عن أنه أخذه ليوزعه على الفقراء ، فالمتقدي والمتشبه يجب أن يحترز غاية الاحتراز حتى لا يكون فعله سبب في ضلال الغير .

الثالث: أن يؤدي أخذ المال منه ، وإن كان بنية توزيعه إلى حب الحاكم الظالم والثناء عليه لما منحه إياه من مال ، فهذا كما يقرر الغزالي السم القاتل والداء الدفين.

والمعاملة بالشراء والبيع وغير ذلك من أنواع التصرفات مع هؤلاء الولاة يجب أن يتجنبها المسلم ، ذلك لأن أكثر اموال هؤلاء الولاة من مصدر غير مشروع . كما أن الأسواق التي بنوها من مال حرام لا يجوز مزاولة التجارة فيها أو سكناها ، إلى جانب أن معاملة قضاتهم وعمالهم وسائر من يفوضونه في ممارسة السلطة حرام كمعاملتهم والمواضع التي بنوها كالرباطات والقناطر والمساجد والسقايات يجب أن يحتاط المسلم في استعمالها وينظر . فإذا تأكد أنها بنيت من مال أخذ ظلما وجوراً ، فلا يجوز استعمال هذه المرافق العامة ، كما أنه إذا غصب الحاكم أرضا وخصصها شارعاً ليمر فيه الناس . فلا يجوز للمسلم أن يسير في هذا الشارع [1] .

من هنا نرى أن ما انتهى إليه الإمام الغزالي يجعل هذه الوسيلة من وسائل الإنكار ، وإن كانت تبدو في صورة سلبية محضة ، إلا أنها في الحقيقة لها مظاهرها

---

(١) للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع : الغزالي : احياء علوم الدين ج٢ ص١٢٥-١٣٣ طبعة صبح . ص٩٧-١٠٥ المطبعة الميمنية .

الإيجابية التي تحتم على المسلم سلوكا معينا وموقفا محددا إزاء السلطة العامة التي تخالف القانون الإسلامي ، مما يعطي لهذا الموقف كل مظاهره الإيجابية . وإذا ما التزم المسلمون جميعاً بهذا الموقف وهو أدنى مراتب الإنكار -كما أشرنا- فإنه ستترتب عليه آثار في غاية الخطورة بين الأمة من ناحية ، وبين حكامها من ناحية أخرى . إذ ستجد السلطة العامة نفسها في عزلة تامة إلا من بطانتها بطانة السوء التي تسير معها في غيها . ولا يجد الحكام من يتعاون معهم أو يقبل ولايتهم ، أو يستجيب لتعليماتهم وأوامرهم . وستجد السلطة العامة نفسها في النهاية في موقف صعب ومأزق خطير قد يضطرها في النهاية إلى الامتثال لقواعد القانون والإقلاع عن انتهاكه والإعتداء عليه.

المطلب الخامس

الآثار القانونية المترتبة على إعمال الرقابة

إذا مورست الرقابة بصورتيها بمقتضى واجب النصح للحاكم وبمقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، على أعمال السلطات العامة المخالفة للقانون ، سواء أكان من يمارس هذه الرقابة هو الشعب بمقتضى السلطة التي خولها له الشارع بمنحه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومناصحة الحاكم ، أو كان الذي يمارس هذه الرقابة فقهاء الأمة وعلماؤها ، أو كانت هذه الجهة هي الهيئة المختصة التي أوجدتها الدولة الإسلامية لممارسة الرقابة ، فلا يخلو الأمر من أحد فرضين :

الأول : ويتمثل هذا الفرض في استجابة السلطات الحاكمة وعلى رأسها الخليفة لحكم القانون ، وذلك بالكف عما أقدمت عليه ، وهذا الفرض هو أمثل النتائج التي يمكن أن تترتب على إعمال الرقابة [1] . وغالبا ما يتحقق في حالة الإقدام على مخالفةالقانون الإسلامي عن جهل بأحكامه ، فلا يكون هناك قصد في الإقدام على هذه المخالفة ، ومن ثم سرعان ما تستجيب السلطات العامة إلى الرجوع إلى حكم القانون بمقتضى تنبيهها من العامة أو من الخواص كالعلماء والفقهاء أو هيئة الرقابة . ومن ثم

---

(١) أويس وفا – منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٣ .

تبقى السلطة واجبة الطاعة . إلا أن الرجوع إلى حكم القانون والكف عن المخالفات ليس معناه إنتفاء مسئولية السلطات العامة عن الأضرار التي يمكن أن تترتب على هذه المخالفات . ذلك أن الرجوع إلى حكم القانون يقتضي إزالة كافة الأضرار التي لحقت بالأفراد نتيجة إعمال هذه السلطة ، ولا يجوز التذرع لنفي المسئولية بأن تنفيذ القرار كان إعمالا لما توجبه الطاعة ، لأن الطاعة لها حدودها ، لذلك يقر الفاسي أن الطاعة إنما تكون فيما وافق الشرع ، أما في غير ذلك فلا سمع ولا طاعة ، ويروى عن ابن حجر ، قول بعض التابعين لبعض الأمراء من بني أمية لما قال له: أليس أمركم أن تطيعوني في قوله : "وأولي الأمر منكم" ، فقال له : أليس قد نزعت عنكم الطاعة إذا خالفتم الحق بقوله تعالى : "فإن تنازعتم في شيء ....الآية" .

ويقرر الفاسي أن الشارع أعاد الفعل في قوله "الرسول" إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة ، ولم يعده في "أولي الأمر" إشارة إلى أنه يوجد بينهم من لا تجب طاعته ثم بين ذلك في قوله : "فإن تنازعتم في شيء" كأنه قيل فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله والرسول .

ويقول : "لما أمر الله سبحانه وتعالى الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم ، والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق . لأن أمراء الجور ، الله ورسوله بريئان منهم ، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما" . وقد ذكر الزمخشري القصة التي ذكرها الإمام الفاسي . [1]

الثاني : ويتمثل هذا الفرض في عدم استجابة الخليفة والسلطات العامة التي يمثلها إلى إعمال الرقابة ، وهذا الفرض يؤدي إلى نتائج خطيرة في علاقة الأمة بالخليفة ومن هذه النتائج :

١- سقوط حق الطاعة الذي حتمته النصوص على الرعية . لأن طاعة الحكام

---

(١) الفاسي – الأمامة العظمى ص ٤١ . الزمخشري – الكشاف ج١ ص٥٣٥ . محمد بن الحسن – شرح السرخسي السير الكبير ج١ ص١١٢ . ١١٤،١١٣ ج٢ ص٢٧٦ .

مرتبطة وجوداً وعدماً بطاعتهم لله ورسوله ، ولا يتحقق ذلك إلا بالامتثال للنصوص الموجودة في الكتاب والسنة وغيرهما من مصادر المشروعية . أما فيما يخالف ذلك فالرد والإنكار [1] .

٢- تقرير مسئولية رئيس الدولة -الخليفة- وغيره من الحكام عن النتائج المترتبة على مخالفة القانون الإسلامي والمسئولية هنا تشمل المسئولية السياسية والمسئولية الجنائية لأن الفقه الإسلامي لا يعترف مطلقا بأن شخصا ما يمكن أن يكون في منأى عن المسئولية وقد تقتضي هذه المسئولية الغاء القرار والتعويض عنه كما تقتضي تأديب مصدر القرار المخالف للقانون [2] .

٣- حق الأمة الإسلامية في عزل المخالف نتيجة مخالفته القانون الإسلامي وعدم الإقلاع عن ذلك بعد إعمال الرقابة مما يدل على معاندته وجحوده لنصوص القانون الإسلامي [3] ، وذلك عن طريق الجهات المختصة كأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية .

وفي نهاية حديثنا عن الرقابة فإيه يبدو أن هناك تساؤلا حول ما إذا كان يمكن أن تتخذ الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة المخالفة للقانون شكلا قضائيا ؟ وعما إذا كان للقضاء الحق في تقدير أعمال السلطة العامة من ناحية مشروعيتها من عدمه ؟ ويجيب الدكتور السنهوري بأنه يبدو لنا أنه من المؤكد وفقا لنصوص القانون الإسلامي أن القضاة يجب عليهم الامتناع عن تطبيق أي أمر صادر من الخليفة إذا كان مخالفا للقانون الإسلامي [4] .

وقد سبق أن قررنا أن كفالة واجب الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة يقتضي بداءة إلى جانب وجود رأي عام قوي ومستنير في الدولة الإسلامية وجود

---

(١) أبو يوسف - الخراج ص١١٩ .

(٢) محمد كامل ياقوت - الشخصية الدولية ص٤٧٥،٤٧٦ . الخلافة وسلطة الأمة - وضع المجلس الوطني الكبير بتركيانقلها إلى العربية عبدالغني سنى ص٣٢-٣٣ .

(٣) الجويني - الإرشاد ص٣٧٠ . ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ص١٧١-١٧٦ .

(٤) السنهوري - الخلافة ص١٨٥ .

جماعة تنوب عن الأمة في القيام بواجب الرقابة وتكفل التزام الحكام والمحكومين بالقانوني الإسلامي [1] ، وهو ما يؤدي إلى إمكان أن تمارس هذه الهيئة الرقابة على دستورية القوانين واللوائح التي تصدرها السلطات العامة في الدولة الإسلامية.

كما يكون لهذه الهيئة في حالة تحققها من مخالفة أي سلطة من السلطات العامة في الدولة الإسلامية للقانون الإسلامي ، حق إبطال التصرفات التي مارستها هذه السلطات وإزالة كافة الآثار التي ترتبت عليها بما في ذلك الحكم بالتعويض عن الأضرار التي نتجت عنها.

المبحث الثالث

مسئولية الحكام في الإسلام

في حديثنا عن المسئولية في الإسلام نتكلم عن أهمية تقرير مبدا المسئولية . ثم أساس مشروعية هذا المبدأ ، وموقف الفقة الإسلامي منه ، وأخيرا نتكلم عن نطاق مبدأ المسئولية وآثارها .

المطلب الأول

أهمية تقرير مبدأ المسئولية في الإسلام

يتميز النظام الإسلامي على غيره من النظم الدستورية والوضعية بصفة عامة . القديم منها والحديث ، الديمقراطي وغير الديمقراطي ، بتقرير قاعدة المسئولية في أوسع معانيه ، وفي أوسع نطاقه ، فهو يشمل الحكام والمحكومين على حد سواء .

ويقوم النظام الإسلامي على مبدأ أنه لا يوجد في الإسلام من يمكن أن يكون بمنأى عن المسئولية ، ذلك أن القول بعدم المسئولية لشخص من الأشخاص فإن ذلك يعني أن غير المسئول يحتل مكانا مقدسا ، أو أنه معصوم ، وليس في الإسلام من يحتل

---

(١) محمد كامل ياقوت – الشخصية الدولية ص٤٥٣ ، ٤٥٤ .

هذه المكانة سوى الأنبياء والرسل [1] .

ولان مبدأ المسئولية في الإسلام من المبادئ العامة والأساسية . لذلك فهو في المقام الاول من المبادئ المخاطب بها الحاكم والمحكوم على حد سواء . فهو من المبادئ المتبادلة بين الراعي والرعية . فكل مسلم مسئول عن تصرفاته وأفعاله سواء أكانت هذه التصرفات والأفعال متعلقة بالواجبات الفردية التي خاطب بها المشرع الإسلامي كل مكلف ، وحتم عليه القيام بها سواء أكانت متعلقة بنفسه أو مع الغير . أو مع المجتمع والسلطات العامة فيه .

ففي كل هذه الأحوال تتقرر مسئولية المسلم حاكما كان أو محكوما ، أمام الله عز وجل ابتداء . كما أنه مسئول أمام ضميره . وأمام المجتمع ممثلا في السلطات العامة التي تقع بدورها تحت طائلة هذا المبدأ .

وبالنسبة للسلطات العامة فإن مسـ وليتها تتحقق في جميع المجالات سواء سياسية ، أو اجتماعية ، أو مدنية ، أو إدارية ، أو جنائية على النحو الذي نظمه القانون الإسلامي في هذا النطاق .

وتأكيداً لهذا المبدأ العام يقرر أستاذنا المرحوم الشيخ أحمد هريدي بأنه "تبدو مسئولية الفرد تارة أمام نفسه وضميره ، وتارة أمام ربه سبحانه وتعالى . وتارة أمام الناس والمجتمع" [2] يعني أن يكون مسئولا أمام هذه الجهات جميعا وفي وقت واحد .

ولكون هذا المبدأ يقوم على المسئولية التبادلية بين الراعي والرعية ، فإن السلطات العامة بمقتضى كونها "راعية" مسئولة أمام الأمة ، كما أن الامة بأفرادها بمقتضى كونها "الرعية" مسئولة أمام الحكام أفراداً وجماعات ، وهو ما خول السلطات العامة على النحو الذي قرره ابن خلدون "حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي" وذلك بإلزامهم بالأعباء والتكاليف وسائر الواجبات التي قررها الشرع وذلك ليستقيم الأمر في الأمة ، ويصان كيانها ووجودها المادي والمعنوي في الداخل والخارج . فالإسلام لم يترك أحكامه وتكاليفه لخيرة المكلف ومحض مشيئته إذا تقاعد عن تنفيذها وأدائها ، بل

(١) الخلافة وسلطة الأمة – من وضع المجلس الوطني الكبير بتركيا – تعريب عبدالغني سني ص٣١ .
(٢) المرحوم الشيخ أحمد هويدي – نظام الحكم في الإسلام ص٢٩ .

أوجب ذلك إلى السلطات العامة ليقام حكم الشرع وذلك بمقتضى ما كلفت به من مسئولية [1] . فالأمة في الدولة الإسلامية خوطبت كلها وبمختلف أفرادها بمقتضى المسؤولية الموزعة فيما بينهم من أجل رعاية المجتمع وخدمته . لا فرق في ذلك بين من هو في أعلى مناصب القيادة في المجتمع ، وبين من هو أدناها على النحو الذي سنوضحه . فقد سوى الإسلام في المسؤولية بين رئيس الدولة والخادم . وجعل كل منهم راعيا ومسؤولا ، ولم يعد في مفهوم الأمة السياسي في الإسلام فرق بين سيد ومسود . [2]

المطلب الأول
أساس مشروعية المسئولية

دلت مصادر المشروعية الإسلامية على تقرير قاعدة المسئولية وعمومها . لتشمل جميع التصرفات وكافة المخاطبين بأحكام الشريعة سواء الحاكم أو المحكوم على حد سواء ، وهو ما يتضح من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والتطبيق العملي في عهد الخلافة الراشدة .

الفرع الأول
القرآن الكريم

أولا: في تقرير مبدأ المسئولية بوجه عام يقول الله سبحانه وتعالى : "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره" [3] ، ويقول عز وجل : "وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين" [4] ، ويقول أيضا : "كل نفس بما

---

(١) فتحي الدريني – خصائص التشريع الإسلامي ص٨٤ .
(٢) معروف الدواليبي – الدولة والسلطة ص ٦٠
(٣) سورة الزلزلة آية ٧،٨ .
(٤) سورة الانبياء آية ٤٧ .

كسبت رهينة" [1] ، ويقول سبحانه وتعالى : "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً" [2] ، ويقول أيضا : "كل امرئ بما كسب رهين" [3] ، ويقول الله عز وجل أيضاً : "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون * وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" [4] .

فهذه الآيات تدل بوضوح على تقرير مبدأ المسئولية بوجه عام في الإسلام عن كل صغيرة وكبيرة يقوم بها المسلم ، وأنه سيجازي عن هذه المسئولية يوم القيامة ، كما تقرر الآيات أن المسئولية كما تكون أمام الله سبحانه وتعالى تكون أيضا أمام جماعة المؤمنين الذي يرون هذه الأفعال ويحكمون عليها .

ثانيا: في تقرير مبدأ مسئولية السلطة العامة ، صور الله عز وجل هذه المسـ ولية تصويرا دقيقا في سورة القصص ، حيث يقص القرآن الكريم ما حدث مع قارون وقومه حين عدل عن شرع الله بأن تكبر وتجبر وطغى ، ونسي نعمة الله عليه ، يقول عز وجل "إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة إذ قال له قومه لاتفرح إن الله لا يحب الفرحين" [5] ، غير أن قارون اغتر بنفسه وأعرض عن نعمة الله عليه ، وقد صور القرآن الكريم ذلك في قوله عز وجل على لسان قارون "قال إنما أوتيته على علم عندي أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ولا يُسْأل عن ذنوبهم المجرمون" [6]

وبعد أن بين الله عز وجل أن الله قد أهلك في القرون السابقة عليه من هو أشد من قارون قوة ومالاً ، إبان عن جزاء قارون ومسئوليته عن خروجه عن شرع الله فقال "فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين" [7] ، ثم يقول الله سبحانه وتعالى : "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا

---

(١) سورة المدثر آية ٣٨ .
(٢) سورة آل عمران آية ٣٠ .
(٣) سورة الطور آية ٢١ .
(٤) سورة التوبة آية ١٠٥ .
(٥) سورة القصص الآية ٧٦ .
(٦) سورة القصص الآية ٧٨ .
(٧) سورة القصص الآية ٨١ .

يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين "[1] . ففي هذه الآية يقرر الله سبحانه وتعالى مسئولية السلطة العامة ، فيعطي الوعد للسلطة العادلة التي تسير على منهج الله في حكمها ولا تضيع أحكام الشرع أن يكون جزاؤها يوم القيامة الجنة ونعيمها المقيم. لذلك يقول عز وجل "من جاء بالحسنة فله خير منها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون "[2] .

وفي الوقت نفسه سبق وأن حذر القرآن الكريم السلطة الجائرة بأن مصيرها هو الخسران المبين في الدنيا والاخرة ، وذلك كما حدث مع قارون وقومه حينما بغى عليهم وتجبر وأنزل بهم الظلم والفساد ، فكان عقابه من الله أن خسف به وبداره الأرض . وهذه الآيات الكريمة ترسم للسلطة العامة منهجها في الحكم والسياسة وتقرر مسئوليتها عن العدل والإنصاف ، لأن خروجها عن ذلك يكون خروجا على منهج الله -سبحانه وتعالى- مما يستوجب الخضوع للمسئولية أمام الأمة والمجتمع المسلم الذي يجب عليه أن يقف في وجه الحاكم المستبد ، وأمام الله سبحانه وتعالى ، الذي أعد للسلطة الظالمة المتجبرة جزاءً شديداً من مثل جزاء قارون وفرعون وأمثالهما من الحكام الجائرين المستبدين .[3]

ويقول الله -سبحانه وتعالى- "يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون "[4] . فالأمانة في الآية الكريمة هي ما ائتمن عليه الإنسان وتحمل مسئوليته ، إذ يجب عليه أن يقوم بها على وجهه الصحيح دون خيانة أو تضييع . وبما أن الخيانة تشمل وتعم الذنوب جميعها كبيرة كانت أم صغيرة . وتشمل ما يفعله الإنسان في حق نفسه وما يتعدى أثره إلى غيره ، فإن الأمانات تعم أيضا جميع ما ائتمن عليه الإنسان من أحكام الشرع والمخاطبون بتلك الآية هم المؤمنون وعلى وجه أخص أفراد السلطة العامة من الولاة والحكام لأنهم هم الذين يتحملون الأمانة غالبا .

---

(١) سورة القصص آية ٨٣ .

(٢) سورة القصص آية ٨٤ .

(٣) تفسير البيضاوي ص٥٢٣ ، تفسير ابن كثير ج٣/٤٠١ ، ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ١٦٣-١٦٤، ابن خلدون : المقدمة ص٢٨٦ .

(٤) سورة الأنفال آية ٢٧ .

وهم الذين يقومون على حراسة أحكام الشرع ، فإذا خانت السلطة العامة هذه الامانة كانت مسئولة أمام الله سبحانه وتعالى الذي أعد للخائنين جزاء العذاب والهوان ، كما تكون مسئولة أمام الأمة الإسلامية التي يجب عليها أن تقف في وجه الخيانة سواء صدرت من حاكم أو محكوم وتضع الجزاء الرادع لمن خرج على أحكام الله أو عرضها للضياع [1] . ويقول الله عز وجل "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ...الآية" [2] .

فقد أجمع المفسرون أن هذه الآية نزلت في الحكام ، وهذه الآية الكريمة تجعل الحكم أمانة في عنق الحاكم ، وبمقتضى ذلك يتعين أن يقوم عليها بما يحققها ويضعها موضعها الصحيح ، فإذا جار أو انحرف فقد خان الأمانة وخرج عما اؤتمن عليه وترتب على ذلك مسئوليته . كما أن هذه الآية جمعت بين أداء الأمانات إلى أهلها وبين الأمر بالحكم بين الناس بمقتضى العدل . وهذا في حد ذاته إعلان من الله عز وجل بضرورة الربط بين الحكم وبين كونه أمانة ومن هذا المنطلق رفض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تولية أبي ذر الغفاري حينما طلب منه أن يوليه .

ويقول الله عز وجل -أيضاً- "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب" [3] . ففي الآية الكريمة خطاب لنبي الله داود ولكل خليفة في الأرض أن يحكم بين الناس بالحق الذي أنزله الله -سبحانه وتعالى- لأن عدم الحكم بالحق ضلال عن سبيل الله ، وقد توعد -الله تبارك وتعالى- من ضل عن سبيله وتناسى يوم الحساب بالوعيد الأكيد والعذاب الشديد .

وقد سئل أحد الفقهاء [4] ، فقيل له : أيحاسب الخليفة ؟ فقال لسائله : يا أمير المؤمنين ، أنت أكرم على الله أم داود عليه السلام ، إن الله قد جمع له النبوة والخلافة ثم توعده في كتابه فقال : "إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا

---

(١) تفسير البضاوي ص٢٣٧ تفسير ابن كثيرج٢/٣٠٠ تفسير الرازي ج١٥/١٥٦
(٢) استاذنا المرحوم الدكتور محمد سلام مدكور – معالم الدولة الإسلامية ص١٣٧
(٣) سورة ص آية ٢٦ .
(٤) تفسير ابن كثير ج٤/٣٢ ، تفسير البيضاوي ص٦٠٢ .

يوم الحساب"[1]. ففي آيات القرآن الكريم التي ذكرناها ما يدل على خضوع السلطة العامة في الإسلام للمسئولية عن جميع ما تقوم به من تصرفات وأفعال ، وأن هذه المسئولية تشمل المسئولية في الدنيا أمام الأمة المسئولية في الآخرة أمام الله -عز وجل- .

الفرع الثاني

السنة النبوية

توجد في السنة النبوية أحاديث عديدة تدل على تقرير المسئولية منها :

(١) ما رواه نافع وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته . والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم ، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه ، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)[2]

(٢) فهذا الحديث الشريف يجمع أنواع المسئولية في الإسلام سواء كانت كبيرة أو صغيرة ، خاصة كانت أو عامة ، فكل مسلم مسئول عن رعيته التي يرعاها . والسلطة العامة في الإسلام ممثلة في الإمام تقع على رأس وقمة جميع المسئولين وتكون أولاهم خضوعاً للمسئولية ، وتتدرج المسئولية لتتوازى مع السلطة حتى تصل إلى مسئولية العبد عن مال سيده . ويعقب د. محمد معروف الدواليبي على هذا الحديث بقوله "أن الأمة في الدولة الإسلامية قد خوطبت كلها وبمختلف أفرادها من مستوى المسئولية الموزعة فيما بينهم من أجل رعاية أي خدمته ، ولا فرق في ذلك بين من هو في أعلى مناصب القيادة في المجتمع ، وبين من هو في أدناها[3] .

(٣) ما جاء في خطبة الوداع عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا

---

(١) سورة ص آية ٣٦ .

(٢) البخاري : صحيح البخاري ج ٧ / ٤١ ، ج ٩ / ٧٧ ، القسطلاني : إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري . المجلد الثاني ص / ١٦٨ باب الجمعة ، السيوطي : الجامع الصغير ج ٢ / ٢٤٤ .

(٣) د. محمد معروف الدواليبي – الدولة والسلطة ص ٦٠ .

وكحرمة شهركم هذا ، وأنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ، وقد بلغت . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها ....) [1]

(٤) ما رواه المؤخون من أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه الأخير من حجرة السيدة عائشة بين الفضل بن العباس وعلى بن أبي طالب رضي الله عنهما ، فحمد الله وأثنى عليه، ثم صلى على أصحاب (أحد) فأكثر واستغفر لهم وقال : "أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فلستقد منه ، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخشى الشحناء من قبلي ، فإنها ليست من شأني ، ألا وإن أحبكم إلى من أخذ مني حقاً إن كان له أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس ..... " [2] .

فهذا المسلك من الرسول صلى الله عليه وسلم يوضح بجلاء خضوع المسلم للمسئولية من جميع الوجوه ، ويدل كذلك على أن السلطة العامة في الإسلام وهي ممثلة في الخليفة – لكون الحكومة في الإسلام حكومة خلافة عن النبوة – تخضع للمسئولية عن جميع أعمالها وتصرفاتها ، بل إن الخلفاء أولى بالخضوع للمسئولية فهم لا يتصفون بالعصمة الثابتة للرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم عرضة للخطأ والصواب على عكس الرسول الذي كان مؤيدا بالوحي من الله – عز وجل – .

(٥) ولم يقتصر مبدأ المسئولية في الإسلام على التقرير النظري ، وإنما أخذ مكانه في التطبيق مثل سائر النصوص القانونية ، فالرسول وهو النبي المرسل المعصوم المنزه عن الخطأ والهوى يقبل القصاص من نفسه ، والقصة كما يرويها ابن سعد : ((أن النبي صلى الله عليه وسلم طعن سواد بن غزنة بعود من سواك فماد في بطنه ، فطلب سواد القصاص من الرسول ، ولما استنكر الأنصار ذلك من سواد بادرهم بقوله : ما لبشر أحد على بشرى من فضل ، ولما كشف الرسول

---

(١) البخاري : صحيح البخاري ج٥ / ٢٢٣ ، ج٨ / ١٩٨ ،ابن هشام السيرة النبوية ج٤/٦٥٢ – ٦٥٤.

(٢) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٢/ ٢١٦ ، ابن هشام : السيرة النبوية ج٤ ، ٤٥٧.

صلى الله عليه وسلم عن جسده الطاهر ليقتص منه ، قال سواد : اتركها لتشفع لي بها يوم القيامة)) [1].

الفرع الثالث

السوابق في عهد الخلفاء الراشدين

تدل السوابق بصفة قاطعة أن الخلفاء الأوائل كانوا يعملون هذا المبدأ ويقررون مسئوليتهم عن كل ما يترتب على ممارسة السلطة العامة ، وسنوجز مسلك الخلفاء الراشدين في هذا الصدد . لنتبين كيف كفلوا جميعا تطبيق هذا المبدأ :

(١) فأبوبكر – رضي الله عنه – يقول في أول خطبة له بعد توليته الخلافة : ((أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم)) [2]. ويقول – أيضاً– ((فإن رأيتموني استقمت فاتبعوني ، وإن زغت فقوموني)) [3]. وتقويم الخليفة لا يكون معترفاً به كقاعدة مقررة إلا إذا كان مبدأ المسئولية يأخذ مكانه في النظام الإسلامي ، ذلك أن التقويم لا يتحقق إلا لكون الخليفة مسئولاً ويجب أن يخضع لحكم لقانون .

(٢) وعمر – رضي الله عنه – يرى أنه مسئول ليس فقط عن تصرفاته الشخصية وإنما عن تصرفات عماله وولاته ، وإعمالاً لما كان يراه عمر في مسئولية الحاكم فإن نطاق المسئولية يمتد في منهجه في الحكم ، ليشمل مختلف الأنشطة والأماكن والميادين في المجتمع [4]. ولا نرى حاكماً في الشرق أو الغرب صور المسئولية

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٢ / ٥١٦ ، ٥١٧ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٣ / ١٨٢ ، ١٨٣ ، ابن الأثير : الكامل ج٢/٢٢٤ ، ٢٢٥ . ابن هشام : السيرة النبوية ج ٤ / ٦٦١ .

(٣) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج١/١٦ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص /٦٩ . أبو عبيد ، الأموال ص ٥.

(٤) Hiddar Bammat, Visages de L'Islam : P. 47.
– محمد عمارة : العدل الاجتماعي لعمر بن الخطاب ص / ٤٣ .

كما صورها عمر . ومما يروى عنه – رضي الله عنه – أنه قال : ((أيما عامل لي ظلم أحداً فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا الذي ظلمته)) [1] . ولأنه كان يعتبر نفسه مسئولاً عن عماله وولاته ، فإنه كان يتشدد في اختيار الولاة ، ولا يختار أحدهم لأي عمل من الأعمال إلا إذا كانت قد توفرت فيه الشروط التي يتطلبها ذلك العمل فيمن يقوم به . وكان موثوقاً في أمانته وورعه . لذلك فإنه كان يتولى البت في الأمور بنفسه . ومالا يستطاع أن يرفع إليه من مشاكل الأقاليم والولايات المختلفة فإنه يختار لها أهل القوة والأمانة . ومما يؤثر عنه – رضي الله عنه – قوله : ((فمن كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا . ومن غاب عنا ولينا أهل القوة والأمانة)) [2] ((فوالله لا يحضرني شيء من أمركم فيليه أحد دوني . ولا يتغيب عني فآلو فيه الجزء والأمانة ولئن –أي الولاة– أحسنوا لأحسنن إليهم . ولئن أساءوا لأنكلن بهم" [3] .

ولكونه مسئولاً عن عماله فإنه كان يتشدد في رقابتهم ومحاسبتهم على تصرفاتهم [4] . وكان يؤكد في مراسلاته العديدة لهم أو في الاجتماعات السنوية التي كان يعقدها في مواسم الحج : ((أن لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ، ولاتحرموهم فتكفروهم ، ولا تجمرّوهم فتفتنوهم ، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم)) [5] .

وكل من يخالف هذا المبدأ فإنه يعاقب بالعقوبة المناسبة التي تتلاءم مع الضرر الذي وقع بالمسلمين ، يروى إبن سعد أن عمرو بن العاص . قال لعمر – رضي الله عنه – ((يا أمير المؤمنين أرأيت إن أدب أمير رجلاً من رعيته أتقتص منه ؟ فقال عمر : ومالي لا أقص منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه)) [6] .

وما يفهم من هذه الرواية : أن المسئولية لا تكون عن التأديب الذي يكون لمخالفة الشخص لقواعد الشريعة ، وإنما تنصرف المسئولية إلى حالة مالو أدب الوالي رجلاً من الرعية دون مقتض ، أو كان هذا التأديب قد تجاوز فيه الأمير السلطة بأن تحقق

---

(١) ابن سعد : الطبعات الكبرى ج٣ / ٣٠٥ .
(٢) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ١٤٣ ، ابن سعد : المصدر السابق ج٣/٢٧٤
(٣) ابن سعد المصدر السابق ج٧/٢٧٥ .
(٤) ابن سعد : المصدر السابق ج٣/٢٨٢ ،٢٨٤ ، ٣٠٧ .
(٥) ابن سعد : المصدر السابق ج٣ / ٢٨١ ، ٢٩٣ .
(٦) ابن سعد : المصدر السابق ج٣/٢٨١ .

عدم التناسب بين الفعل المخالف للقانون ووسيلة التأديب ، ففي هاتين الحالتين لا يكون تاديباً وإنما يكون ظلماً لا يقره الشرع ويجب القصاص مقابلة له . وهو ما يفهم من بقية القصة كما يرويها إبن سعد : ((كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأمر عماله أن يوافوه بالموسم فإذا اجتمعوا قال : أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم ، وإنما بعثوا ليحجزوا بينكم ، وليقسموا فيئكم بينكم . فمن فعل به غير ذلك فليقم فما قام أحد إلا رجل واحد . فقال : يا أمير المؤمنين إن عاملك فلانا - يقصد عمرو بن العاص - ضربني مائة سوط . قال : فيم ضربته ؟ ولما أيقن عمر أنه ضربه بلا مبرر . قال للرجل : قم فاقتص منه ، فقال عمر بن العاص : يا أمير المؤمنين إنك إن فعلت هذا يكثر عليك ويكون سنة يؤخذ بها من بعدك ، فقال : أنا لا أقيد وقد رايت رسول الله يقيد من نفسه ؟ قال : فدعنا لنرضه ، قال : دونكم فأرضوه ، فافتدى منه بمائتي دينار كل سوط بدينارين)) [1] . وقد سبق ذكر ما حدث مع القطبي من أهل مصر الذي ذهب إلى عمر شاكيا مما فعله معه محمد بن عمرو بن العاص وكيف اقتص منه عمر ثم طلب من القبطي أن يضرب صلعة عمرو ، وهي تدل على مبدأ المسئولية في أوسع معانيه .

ولقد كان عمر يتشدد في مسئولية الولاة عن تصرفاتهم ، ويرى أنه مسئول عن تصرفاتهم طوال مدة حكمه [2] . وكان يرى أن مسئوليته شاملة لكل شيء في الدولة الإسلامية حتى أنه كان يتحسس البعير . ويقول : ((إني لخائف أن أسأل عما بك)) [3] وقال رضي الله عنه : ((لو ند جمل ضياعاً على شط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه)) [4] لأن الدولة لم تمهد له الطريق .

وإذا كان هذا موقف عمر ، فإن هناك موقفاً مقابلاً له وهو موقف المحكومين . فقد كانوا يرون أن الخليفة مسئول عن تصرفاته وأفعاله إلى جانب مسئوليته عنهم . يروى ابن الجوزى أن عمر بن الخطاب قال في أول خطبة له : ((إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني)) ، ويرد أحد المسلمين على عمر . بقوله : ((والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٣/٢٨٦.
(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٣ / ٢٩٣ ، ٢٩٤ .
(٣) ابن سعد : المصدر السابق ج٣ / ٢٨٥ ، ٣٦٦ .
(٤) ابن سعد : المصدر السابق ج٣ / ٣٠٥ .

بحد السيف)) ، ويرد عمر . بقوله : ((الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوم عمر بحد السيف)) [(١)] .

وترسم مواطنة مسلمة الفهم الإسلامي الصحيح لحدود ونطاق مسئولية الخليفة بطريقة لم يعرفها – فيما نرى – في الماضي والحاضر أي تشريع وضعي ، يروى أن عمر بن الخطاب مر ليلاً بأعرابية وهي تعلل صغارها بالموقد وضعت عليه قدرا بماء خالص لا شيء فيه ، ولما دنا منها وسألها : وما بال الصبية يتضاعفون ؟ أجابته بأنهم يتضورون جوعا وهي تعللهم حتى يناموا ، فقال لها : لم لا تذهبين إلى عمر – وكانت تجهل أنه المتحدث – ليساعد على إطعامهم ؟ فقالت : الله بيننا وبينه . فجزع عمر جزعا شديدا وقال لها – وقد استبد به الجزع والحزن – : وما يدري عمر بكم ؟ فقالت : يتولى أمرنا ويغفل عنا . وهذه القصة – على بساطتها – ترسم ما كان عليه المسلمون الأول حكاما ومحكومين [(٢)] .

وكان عمر – رضي الله عنه – يرى أنه ولأنه مسئول فإن مسئوليته أعظم شأنا وأكثر خطورة عمن سواه من الولاة والحكام ، لذلك كان من المحتم من منطلق عدل عمر أن يكون هو وأسرته قمة القدوة لأفراد المجتمع الإسلامي ، وعلى هذا الأساس ضاعف العقوبة على أهل بيته إذا ارتكبوا ما يخالف أوامر الشرع ونواهيه وما أمر به عمر الرعية .

وفي هذا الصدد يقول عمر لأهله : ((قد سمعتم ما نهيت ، وإني لأعرف أن أحداً منكم يأتي شيئاً مما نهيت عنه إلا ضاعفت له العذاب ضعفين [(٣)] .

(٣) أما في عهد عثمان بن عفان فإنه – رضي الله عنه – وإن كان مسلكه الشخصي وصدقه وأمانته وورعه وتضحياته من أجل رفعة الإسلام والمسلمين لا شك فيها ، إلا أنه – رضي الله عنه – قتل شهيداً ، لكون جمهور الثائرين يرون مسئوليته عن تسلط بني أمية على رقاب المسلمين ، ولأنه توانى في حقهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته على الولايات

---

(١) نقلاً عن كتاب نظام الحكم في الإسلام لفضيلة الشيخ أحمد هريدي ص ٥١ ، ١٢٤ ، ١٢٥

(٢) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٣/٣٠ ، ٣١ ، الشيخ أحمد هريدي : نظام حكم في الإسلام ص١٣١

(٣) ابن سعد : المصدر السابق ج٣/ ٢٠، د. محمد عمارة : العدل الاجتماعي لعمر بن الخطاب ص٤٨.

المختلفة . إلى غير ذلك من المآخذ التي أخذها الثائرون عليه [1] ، والتي كانت سببا في استشهاده .

وهذه الأسباب وإن كانت لا تطعن في ورع عثمان وتقواه وأمانته ، وليس من شأنها أن تقلل من الدور العظيم الذي أداه عثمان ، إلا أنها بلا شك تؤدي إلى نتيجة هامة مؤداها : أن الخليفة مسئول عن تصرفات ولاته وعماله وممثليه في الولايات المختلفة ، إلى جانب أنه – رضي الله عنه – لم ينكر حق المسلمين في مساءلته . فيروى عنه رضي الله عنه – قوله :((إن وجدتم في كتاب الله أن تضعوا رجلي في قيود فضعوهما)) [2] .

فواقعة استشهاده – رضي الله عنه – تؤكد لنا بصرف النظر عما أقدم عليه الثائرون ، وما جره فعلهم من وبال وآثار وخيمة على الأمة والدولة الإسلامية . وما أعطته هذه الواقعة لبني أمية من الفرصة في الاستيلاء على أقدار الأمة الإسلامية وتسلطهم على رقاب المسلمين ، والانقضاض على الخلافة وتغيير مجرى سيرتها من خلافة إلى ملك مطلق استبدادي ، تؤكد ما كان يراه المسلمون من مسئولية الخليفة ، ليس – فقط – عن تصرفاته الشخصية في مجال السلطة العامة ، وإنما تؤدى – إلى تقرير مسئوليته الخليفة عن أفعال ولاته وعماله أمامهم .

(٤) وعلى – رضي الله عنه – كان يرى مسئولية الخليفة عن كل ما يترتب على أعمال السلطة العامة ، يروى إبن حزم عن الحسن – رضي الله عنه – أن عمر : ((أرسل إلى أمرأة مغنية كان يدخل عليها ، فأنكرت ذلك . فقيل لها : أجيبي عمر . فقالت : ياويلها مالها ولعمر –لأنها تعرف شدة عمر–، فبينما هي في الطريق فزعت فضمها الطلق دارا فدخلت فألقت ولدها ، فصاح الصبي صيحة فمات ، فاستشار عمر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فأشار عليه بعضهم أن ليس عليك شيء ، إنما أنت وال ومؤدب . وقال وصمت ((على)) فاقبل عليه عمر فقال : ما تقول ؟ فقال على : إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٣/٦٤ .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق ج٣/٧٠. وأيضا المرحوم عبدالقادر عودة – السلطات في الدولة الإسلامية ص٢١.

وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك . أرى أن ديته عليك لأنك أفزعتها وولدها في سبيلك ، فأمر عليا أن يقسم عقلــه علـى قريش ، يعني يأخذ عقله من قريش لأنــه أخطأ)) [١] . وبصرف النظر عن رأينا في مسئولية الخليفـة عن هذه الواقعة . فهـي تكشف بطريقة قاطعة عن أن علياً – رضي الله عنه – كان يرى أن الخليفة مسئول عن كل ما يتعلق بممارسة السلطة العامة .

ومن استعراض النصوص في القرآن الكريم والسنة الشريفة والتطبيق العملي في عهد الخلفاء الراشدين . نتبين أن الخليفة مسئول أولاً باعتباره من آحاد المسلمين . ومسئوليته – في هذا الصدد – كمسئوليتهم تماماً سواء بسواء ، وثانيا عن ممارسته الشخصية لمقتضيات السلطة العامة ، وثالثاً باعتباره هو المهيمن على السلطة التنفيذية والحائز عليها ، وكل الولايات الأخرى تتفرع من ولايته العامة ، فإن هذا يقتضي أن يكون مسئولاً عن كل أعمال ولاته ووزرائه وممثليه في جميع الأصقاع الإسلامية وأنه أشد الجميع مسئولية .

ولقد صور البغدادي هذه المسئولية تصويراً دقيقاً حيث يقول : ((ومتى زاغ عن ذلك – أي خرج بالسلطة عن مقتضيات القانون – كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره ، وسبيلها معه – أي في تقرير مسئوليته – كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم)) [٢] . فسلطة الخليفة وغيره من الحكام محددة تحديداً دقيقاً في الفقه الإسلامي . وإذا ما أقدم أي شخص ممن يقبضون على زمام السلطة العامة على مخالفة القانون الاسلامي أو أساء استخدام السلطة أو انحرف بها عن المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي فإنه يكون مسئولاً عما أقدم عليه أمام الله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أمام القانون وأمام الرأي العام الإسلامي [٣] .

---

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٧٨ .

(٢) ابن حزم : المحلى ج١٠/٢٤ ، الخلافة وسلطة الأمة : المجلس الوطني الكبير بتركيا تعريب عبدالغني سنى ص ٣٢.

(٣) Hiddar Bammal visages de L'Islam P. 492, L e Carater du Sa responsobilite devont la loi qui est londamentalement denocratique opposee par escellence a l'absolutisme et L'opinion publique et netterment deline.

– انظر أيضا الترجمة العربية ص ٤٥٦ وللمزيد من التفصيل د. ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٤٩٣

وتبرر المسئولية بأن الخليفه أو عماله وولاته قد يتجنبون الصـواب في ممارستهم للسلطة ، ومن ثم فإن ذلك يستوجب أن يكون من أخطأ مسـئولاً عـن خطئـه ، وذلك لأن الخليفة وغيره من الحكـام ليسوا بالمعصومين مـن الخطأ [1] ، كقاعدة عامـة عند جميع مذاهب أهل السنة بلا خلاف بينهم في هذا الشأن فضلا عن مسئوليته الشخصية .

المطلب الثاني

موقف الفقه الإسلامي من المسئولية

نتناول في في هذاالمطلب موقـف الفقه الإسلامي مـن مسئولية السلطة العامة ممثلة في شخص الخليفة باعتباره الأصل الـذي يتفـرع عنـه جميـع أنـواع الولايـات الأخرى ، فإذا ثبتت مسئوليته ثبتت – بالتالي – مسئولية جميـع أفـراد السلطة العامـة مـن الولاة والوزراء وسائر أفراد السلطة ، فليس مـن المعقـول أن يخضـع الخليفةللسلطة عـن أفعاله وتصرفاته ولا يخضـع بقيـة الـولاة لتلك المسئولية . وسـوف نخصـص الفـرع الأول للحديث عن مسئولية الخليفة عند أهل السنة والجماعة ، ونخصص الفرع الثاني لراي الشيعة القائلين بعصمة الإمام وعدم خضوعه للمسئولية .

الفرع الأول

رأي أهل السنة والجماعة في مسئولية الخليفة

الخليفة في فكر أهل السنة والجماعة هو نائب الأمـة ووكيلهـا الـذي يجـب عليـه رعاية مصالحهـا بمـا يحقق لهـا الخير في الدنيـا والآخـرة ، وهـو في قيامه بتلك الوظيفة لايحتل مكاناً مقدساً ولايتصف بالعصمة ، ولا يزعم لنفسه مكاناً فـوق الأمـة أو يستبد بـالأمر دونها أو يدعي أنـه مصدر السيادة والسلطان . فلا يخرج الخليفـةعن كونـه واحـدا مـن المسلمين يجـري عليـه مـا يجـري عليهـم مـن التكـاليف الشـرعية ، ويتقيـد كمـا يتقيـدون بأحكام الشريعة الإسلامية ، وإذا كانت الأمة قد وكلته في أمورهـا فإن ذلـك لا يخـرج بـه

(١) الإمام محمد عبده : الإسلام والنصرانية ص ٦٣ ، الشيخ أحمد هريدي : نظام الحكم في الإسلام ص ١٢٥

عن طبيعته التي كان عليها قبل هذه الوكالة ، فيبقى كما هو مساوياً لهم غير متميز يخضع لما يخضعون له من أحكام وواجبات [1] ، بل أشدهم وأثقلهم مسئولية لما كلف به من أمانة على النحو الذي تعرضنا له . وتأسيساً على هذا المركز الذي يحتله الخليفة في الإسلام ، فقد ذهب جمهور الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة إلى أن الإمام ليس معصوماً [2] ، وأنه مسئول عن كل تصرفاته لجواز الخطأ عليه ، كما أن الفقه الإسلامي لايقر مطلقاً بعدم مسئولية أي شخص حتى ولو كان هو الإمام ؛ لأنه لايعدو أن يكون كسائر المسليمن سواء بسواء ، ولا فرق مطلقاً بينه وبين أحاد المسلمين في هذا الصدد .

وترتيبا على ذلك يجمع أهل السنة والجماعة أن الخليفة إذا ما ارتكب ما يوجب إقامة الحد أو القصاص عليه ، فإنه يوقع عليه الحد أو القصاص ، شأنه في ذلك شأن سائر المسلمين ، فكونه رئيسا للدولة الإسلامية لا يعفيه من العقوبة ، لأن الإسلام لا يميز بين الناس في الخضصوع لأحكامه [3] ، فالجميع سواسية لا فرق بين شريف وضعيف في تطبيق شرع الله.

لذلك فإن النص على عدم المسئولية ، لاسيما في بعض النظم المعاصرة التي تجعل ذات المحاكم مصونة لاتمس وأنه لايخطئ ولا تجوز مساءلته ، يتعارض مع النظام الإسلامي الذي يوجب المسئولية عن كل ما يترتب على أعمال السلطة المخالفة للقانون ، سواء كانت مسئولية جنائية أو سياسية أو مدنية أو إدارية ، وأن مثل هذه

---

(١) رشيد رضا : الخلافة ص١٢٩ ، محمود فياض : الفقه السياسي عند المسلمين ص٣٣ ؛ د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ص١٢٥ ، عبدالقادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٧٤ ، د. ضياء الدين الريس ، النظريات السياسيةالإسلامية ص١٧٥ .

(٢) الغزالي : فضائح الباطنية ص٤٢ ، ١٣٢ وما بعدها ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج١/ ١٣٠ ، الرازي : الأربعين في أصول الدين ص٤٣٣ وما بعدها ، التفتازاني : شرح السعد على القاعد ج٢/٢٧٨ إلى ٢٨٠ ، التفتازاني : شرح السعد على العقائد النسفية وحواشيه المتعددة ص٢٢٧ ، التفتازاني : العقائد النسفية ص١٣٤ ، الكستلي : حاشية الكستلي على شرح العقائد ص١٨٣، ١٨٤ . الخيالي : حاشية الخيالي على شرح العقائد ص١٠٢، ابن خلدون : المقدمة ج٢/٥٢٧ وما بعدها ، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني : شرح مطالع الأنظار ص ٢٣٠ ، القاضي عبدالجبار : المغنى ج٢ القسم الأول ص٥٥-٩٨ ، البغدادي : أصول الدين ص٢٧٧، ٢٧٨ ، الآمدي غاية المرام في علم الكلام ص٣٨٤ ، الملطي : كتاب الرد على الأهواء والبدع ص١٥ وما بعدها ، احمد أمين : ضحى الإسلام ج٢/١٢٦، ٢٣٥ ، الريس : النظريات السياسية الإسلامية ص٢٥٧ ، أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص٧٤-٨١ ، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤/٩٥ .

(٣) د. محمد رأفت عثمان -رياسة الدولة ص٤٢٩-٤٣٠ .

النصوص التي وردت في دساتير بعض البلاد الإسلامية [1] ، كان تقليداً أعمى لبعض الدساتير الأوروبية غير الإسلامية ، وهو تقليد يتنافى مع نصوص الفقه الإسلامي وقواعده ويتعارض مع أصل عريض من الأصول التي قام عليها صرح المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية التي انبثقت منه ويتحدد هذا الأصل في قاعدة المسئولية في الإسلام .

الفرع الثاني

رأي الشيعة الإمامية والإسماعيلية في مسئولية الإمام

ذهبت الشيعة الإمامية إلى أن الإمام معصوم منزه عن الخطأ والنسيان والذنوب والفواحش ، عصمة ظاهرة وباطنة ، وساووا بين الإمامة والنبوة في كل شيء فيما يختص بهذه العصمة. بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك . فقالوا إن الإمام يزيد في الكمال على الرسول ، لأن الرسول يجوز عليه اختلاف الحال فيما [3] يعلم في حين أنه لايجوز على الإمام ذلك [4] . والسبب الذي أدى بهم إلى هذا القول أنهم يرون أن أئمتهم يوحى إليهم كالأنبياء والرسل ، إلا أن الوحي الذي ينزل على الأئمة يختلف عن الوحي الذي ينزل علي الأنبياء والرسل في كون النبي يسمع الوحي ويراه ، في حين أن الإمام يسمعه فقط دون أن يراه [5] . كما ذهبوا إلى أن محمداً صلى الله عليه وسلم وإن كان خاتم الأنبياء والمرسلين ، إلا أنه بنهاية النبوة بدأت مرحلة جديدة هي مرحلة الإمامة . وأن الدليل الذي بمقتضاه يرسل الله عز وجل الرسل هو عين الدليل الذي يوجب نصب الأئمة . ومن ثم فالإمامة لا تنفصل عن النبوة وإنما هي استمرار لها [6] . ويترتب على هذه المكانة

---

(١) ينص دستور المملكة المغربية في الفصل الثالث والعشرين على أن "شخص الملك مقدس ولا تنتهك حرمته" ، وينص دستور إمارة الكويت في المادة (٥٤) على أن : "الأمير رئيس الدولة وذاته مصونة لا تمس" ، وينص دستور المملكة الأردنية الهاشمية في المادة (٣٠) على أن : "الملك هو رأس الدولة وهو مصون من كل تبعة ومسئولية" ، هذا ولم يرد أي نص في الدستور المؤقت لدولة الإمارات العربية المتحدة يحيل ذات رئيس الدولة مصونة لا تمس وقد أحسن الدستور حين أسقط مثل هذا النص

(٢) الخلافة وسلطة الأمة : المجلس الوطني الكبير بتركيا ، تعريب عبدالغني سنى ص٣٢،٣٣ .

(٣) الكليني : الكافي من الأصول ج٢٢/١ ، ٢٩٢ ، هاشم الحسيني : أصول التشيع ص١٣١ ، ابن تيمية منهاج السنة النبوية ج٢٢٨/١ ، الشيخ محمد أبو زهرة : الإمام الصادق ص١٩٠ ، عبدالله الفياض تاريخ الإمامية ص١٥٤ ، محمد جواد مغنية : المصدر السابق ص١٢ .

(٤) القاضي عبدالجبار : المغنى ج٢٠ ص١٤ القسم الأول ، محمد جواد مغنية : مع الشيعة الإمامية ص١٢، الأشعري : مقالات الإسلاميين ج٧٧/١،٧٨،٨٦،١١٥ .

(٥) الكليني : الكافي من الأصول ج٢٠٢/١،٢٩٢ .

(٦) محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ص٤٩-٥١ ، هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة جميل معلى ص٧١، أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص٧٤ وما بعدها ، الريس . النظريات السياسية الإسلامية ص١٥٥ وما بعدها .

المتميزة والعصمة المطلقة التي خلعها الإمامية على الأئمة ، أن لا يكون الإمام مسئولا ، لأن المسئولية مبناها الخطأ والخروج على أحكام الشرع ، وهذا لايحدث - على مذهبهم - في الإمام المعصوم .

والعصمة تعني عند البعض أنها خاصية في نفس شخص من الاشخاص أو في بدنه بسببها يمتنع صدور الذنب منه ، وقد اعترض الإمام سعد الدين التفتازاني على هذا التفسير ، لأن الذنب "لو كان ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولا كان مثابا عليه" . لذلك عرف العصمة بأنها "أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره" ، لذلك كانت الإمامة لطفا من الله. [1]

ويصور الكليني عصمة الأئمة في مذهب الشيعة الإمامية بقوله إن الامامة أصل الإسلام النامي ، وفرعه السامي ، فبالإمامة تمام الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، وتوفير الفيء والصدقات ، وإمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف ، الإمام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ، ويقيم حدود الله ، ويذب عن دين الله ، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ، والحجة البالغة . الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها العالم ، وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار . والإمام البدر المنير ، والسراج الظاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادي في غياهب الدجى ، وأجواز البلدان القفار ، ولجج البحار ، الإمام الماء العذب على الظمأ ، والدال على الهدى ، والمنجي من الردى ... الإمام المطهر من الذنوب ، والمبرأ من العيوب ، المخصوص بالعلم ، المرسوم بالحلم ، نظام الدين ، وعز المسلمين ، الإمام واحد دهره ، لا يدانيه أحد ، ولا يعادله عالم ، ولا يوجد منه بدل ، ولا له مثل ولا نظير ، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب ، بل اختصاص من المفضل الوهاب ....". [2]

كما يؤكد الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء المعنى السابق ذكره فيقرر بأن "الشيعة الإمامية تعتقد أن الإمامة منصب كالنبوة ، فكما أن الله سبحانه وتعالى يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيد بالمعجزة التي هي كنص من الله تعالى عليه "وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة" . فكذلك يختار للإمامة من يشاء ، ويأمر

---

(١) للمزيد من التفصيل د. محمد رأفت عثمان - رياسة الدولة - ص١٧٢-١٧٣ .

(٢) الكليني - الكافي من الأصول ج١ ص ٢٠٢

نبيه بالنص عليه . وأن ينصبه إماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها سوى أن الإمام لا يوحى إليه كالنبي ، وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهي ، فالنبي مبلغ عن الله تعالى والإمام مبلغ عن النبي ، والإمامة متسلسلة في إثنى عشر[1] كل سابق ينص على اللاحق ، ويشترطون أن يكون الإمام معصوما كالنبي عن الخطأ والخطيئة ، وإلا زالت الثقة به وكريمه قوله تعالى "إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين" صريحة في لزوم العصمة في الإمام لمن تدبرها جيداً ، وأن يكون أفضل أهل زمانه في كل فضيلة . وأعلمهم بكل علم . لأن الفرض منه تكميل البشر ، وتزكية النفوس ، وتهذيبها بالعلم والعمل الصالح ... والناقص لا يكون مكملاً .... والفاقد لا يكون معطيا .. فالإمام في الكمالات دون النبي وفوق البشر :...."[2]

ولهذا يرى بعضهم أن عصمة الإمام عصمة مطلقة فهم لا يذنبون ذنبا صغيرا ولا كبيرا . ويساوون الأنبياء في هذه العصمة بل قد غالى بعضهم بالقول أن عصمة الأئمة أشد من عصمة الأنبياء ذلك أن النبي يوحي إليه ، والإمام لا يوحى . إليه . لذلك يجوز

---

(١) وهم يسوقونها في اثني عشر إماماً ، فالإمام الذي بعد الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو ابن عمه علي بن ابي طالب ، لنصه عليه بأمر الله تعالى له ، وبعده إبنه الحسن ، ثم اخوه الحسين بن علي ، ثم ابنه علي زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم إبنه جعفر الصادق ثم ابنه الهادي ، ثم ابنه الحسن العسكري . ثم إبنه محمد بن الحسن المهدي بنص كل واحد على من بعده ، والأخير هو في نظر الامامية هو الامام الغائب وان سبب خفائه لمصلحة استأثر الله بعلمها ، أو لكثرة العدد ولقلة الناصر . ويرد الشيعة الامامية على من يستنكر قضية المهدي المنتظر في أمر بقائه طوال هذه المدة ، وفي الحكمة والمصلحة في بقائه غائباً وبالنسبة للأمر الأول يقررن أن من يقدر على حفظ الحياة يوما واحداً ، يقدر على حفظها آلاف من السنين ، أما بالنسبة للأمر الثاني وهو المصلحة في بقائه غائبا طوال هذه المدة فيردون بتساؤل مؤداه . وهل كل الحكم الربانية عرفت ؟ ألم يستأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه جملة أشياء .

- لنمزيد من التفصيل - أصل الشيعة وأصولها للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، ص١١٨ ، ظافر القاسمي - نظام الحكم ص٢٩٧،٢٩٨ . د. محمد سلام مدكور - معالم الدولة الاسلامية ٢٣٩-٢٤٠ ويراجع أيضا لنا طرق اختيار الخليفة ص ٣٧٣ وما بعدها
- وسوق الخلافة في اثني عشر إماما هو رأي الإمامية في حين ان الإسماعيلية يسوقون الامامة في اسماعيل ثم في عقبه ، وترى الراوندية أن الخلافة في ولد العباس ، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- مات من غير وارث من الذكور فورثه عمه العباس ، لذلك فهو صاحب الخلافة ، وإن حرم منها في حياته . وهي لاولاده من بعده ، كما أن الزيدية وهي من الفرق المعتدلة ، وهي اقرب إلى مذاهب اهل السنة ترى ان كل واحد من ابناء علي من زوجته فاطمه يجوز ان يكون إماما . يراجع د. منير العجلاني ص٧٦-٧٧ وللمؤلف طرق الاختيار ص٣٧٣ وما بعدها

(٢) اصل الشيعة وأصولها ص ١٢٨

أن يقع الخطأ من النبي ، ولا يجوز أن يقع الخطأ من الإمام ، ويرون أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر ، أما الأئمة فمن غير الجائز ذلك عليهم ، فالنبي يصوبه الوحي ، أما الإمام فلا يوحى إليه لذلك من غير الجائز عليهم السهو والغلط .[1]

والإمامة عندهم لطف من الله ، وإنما كانت لطفا لأن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع يردع الظالم عن ظلمه ، ويحملهم على الخير ويردعهم عن الشر ، كانوا أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وهذا هو اللطف ، والإمام يتعين أن يكون منصوبا من الله تعالى ، لأنه لو كان غير ذلك لم يؤمن من الفساد ، واتباع الأهواء ، كما يتعين أن يكون معصوما والعصمة لا يطلع عليها إلا الله عز وجل[2] . وهي استمرار للنبوة ، وأصل من أصول الدين ولا يترك أمرها للجماعة ، وإنما تنتقل بالنص الوصية لأنها منصب إلهي كالنبوة ، يختار الله عز وجل الموصى لهم بها ، ويأمر نبيه بالنص عليهم بأسمائهم . ويقررون أنه إذا كان الله عز وجل أودع كل ما يتعلق بأفعال المكلفين من أحكام عند نبيه الذي بيّن للناس منها ما دعت الحاجة إلى بيانه ، فإن الكثير منها ما لم تدع الحاجة إلى إظهاره، لذلك أودعها عند أوصيائه ، كل وصي يعهد بها أو بالباقي منها من غير ظهور لمن بعده[3] .

ومن جهة أخرى فإن الأمة ليس لها نصيب في إسناد الحكم إلى الإمام حيث يتلقى السلطة بوصية من النبي – صلى الله عليه وسلم – وتصرفاته كلها مشتقة من صاحب هذه الوصاية ، وبالتالي لا دخل للأمة في محاسبته أو إخضاعه للمسئولية[4] .

ذلك أن الإمامية لا يرون أن سبب ولاية الخليفة البيعة العامة للأمة وذلك لأن الإمامة مما يختص الله بنصبها ، فالوجوب يقع على الله ، وتنتقل إلى أئمتهم بمقتضى النص والوصية على النحو الذي ذكرناه . وعلى ذلك فالأمة لا دخل لها في الولاية العامة التي تتحقق للإمام ، ولما كان الإمام يتلقى الإمامة من النص والوصية ، فإنه ترتيبا على

---

(١) للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع د.محمد رأفت عثمان رياسة الدولة ص١٧٢،١٧٣

(٢) د. ظافر القاسمي – نظام الحكم ص ٢٩٧ .

(٣) أستاذنا المرحوم الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور – معالم الدولة الإسلامية ص٢٣٩-٢٤٠

(٤) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج٥٤/١

ذلك لا يتعين البحث عن الشروط التي قررها الفقه فيمن يتولى رئاسة الدولة . لذلك أجازت بعض الشيعة أن يكون الإمام صبيا غير بالغ لأنه حجة الله ، فقد يجوز أن يعلم وإن كان صبيا . ويجوز عليه الأسباب التي ذكرت من الإلهام ، فقد تحقق ذلك في السلف . فمن الممكن أن يتحقق فيهم مثل ما حدث ليحيى بن زكريا حيث آتاه الله الحكم صبيا ، وأسباب عيسى بن مريم ، وبحكم الصبي بين يوسف بن يعقوب وامرأة الملك . وبعلم سليمان بن داود حكما من غير تعليم، ذلك أنه كان في حجج الله ممن كان غير بالغ عند الناس.[1]

ويرون أن الإمام لا يمكن أن يقع منه ما يخالف الشرع . وذهبت طائفة الإسماعيلية من الإمامية مذهباً بعيداً في الغلو . عندما قرروا أنه ليس لأحد أن يخطئ الإمام مهما أتى من أفعال ، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل مايفعله خير لا شر فيه : لأن عنده من العلم ما لا قبل لأحد بمعرفته ، وعلى فرض ارتكابه أفعالا تعد في علم الناس خطايا فلا تعتبر كذلك في حقه ، لأنه قد يكون عنده من العلم ما ينير له السبيل ويجعله سائغاً عنده وإن لم يكن بسائغ عند الناس [2] .

والنتيجة النهائية التي تترتب على هذا المذهب أن الإمام لا يخضع لأي نوع من المسئولية أو الحساب لتوفر العصمة فيه ، وقد اقتصرنا على بيان وجهة نظرهم في هذا الشأن ، وهو ما يخالف ما تراه بقية المذاهب السنية [3] .

موقف أهل السنة من عصمة الأئمة :

لم يكتف أهل السنة والجماعة بتقرير مسئولية الخليفة وعدم عصمته وجواز الخطأ عليه ، وإنما كان لهم – أيضاً – من العصمة التي خلعها الشيعة الإمامية وفرقة

---

(١) للمزيد من التفصيل – ظافر القاسمي – نظام الحكم ص ٢٩٩-٣٠٠ حيث ينقل هذا الراي عن النوبختي في كتابه فرق الشيعة . وللمؤلف طرق اختيار الخليفه ص٣٧٣ وما بعدها .

(٢) أبو زهرة : المرجع السابق ج٦٢/١ ، د. مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ص٢٢٥ ، محمد حسن الزين . الشيعة في التاريخ ص٤٥ ، أبو زهرة : الإمام الصادق ص١٨٩ .

(٣) الشيخ محمد بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص٣٠ ، الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص١٦٧،١٦٨ ، عبدالقادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية ص١٧٢ ، محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الاسلام ص١٢٣ ، محمود فياض : الفقه السياسي عند المسلمين ص٣٣ ، حسن صبحي عبداللطيف : الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية ص٢٢٢

الإسماعيلية على أئمتهم موقفا تمثل في إنكار هذه العصمة وتفنيد الحجج التي استند عليها في وجوبهما ، وأقاموا الأدلة على عدم عصمة الأئمة ، وكان لهم في مقابل هذه العصمة فكرة أخرى قائمة على الأدلة الثابتة من القرآن الكريم والسنة الشريفة . وتمثلت هذه الفكرة في قولهم بعصمة الأمة ، فهي المعصومة – في مجموعها – في حفظ الشرع وتبليغه والقيام على تنفيذه ، وهي في قيامها بذلك معصومة عصمة نبيها . حفظت ما حفظه النبي وبلغه ، وبلغت كل ما بلغه النبي مثل تبليغه ، لم تضيع من أصول الدين ولا فروعه شيئاً ، وهي أقدر على حمل هذه الأمانة من الأئمة غير المعصومين [1] . وقد رد علماء أهل السنةعلى آراء من قالوا : بعصمة الأئمة ، وذلك على النحو الآتي :

(١) أن الأئمة أنفسهم لم يدعوا العصمة ولم يتمسكوا بها . بل – على العكس من ذلك – اعترفوا بأخطائهم وذنوبهم ، وتوجهوا إلى الله كغيرهم من الناس يطلبون عفوه ومغفرته ، ولو كانوا معصومين لما كانوا في حاجة إلى الاعتراف بالخطأ وطلب المغفرة [2] .

(٢) كما ردوا على ما تراه الإمامية من اعتقادهم أن الإمام هو الحجة دون غيره في العلم والمعرفة ، وهو المصدر الذي يتلقون منه أحكام الشرع . وبالتالي أوجبوا له العصمة لأنه يقوم بنفس الوظيفة التي قام بها النبي وهي حفظ الشرع وتبليغه فليكن معصوماً كما كان النبي معصوماً ، بأن العلم ليس وقفا على أحد دون أحد والشريعة يمكن حفظها بنقل أهل التواتر ، والعلوم يمكن لكل مسلم أن يقوم على تحصيلها ، والإمام لايولد متعلماً ولا يوحي إليه ، وطريق تعلمه كطريق تعلم غيره من غير فرق [3] .

---

(١) الشاطي : الموافقات في أصول الشريعة ج٢/٢٤٩ ، ابن تيمية : منهاج السنة ج١ ص٢٨ ، موسى جار الله الوشيعة في نقد عقائد الشيعة ص٤٠ وما بعدها . مصطفى حلمي : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ص٣٥٦ ، ٤٣٦

(٢) الجويني : غياث الامم ص٩٣ ، مصطفى الشكعة ، اسلام بلا مذاهب ص١٩٥ ، مصطفى حلمي المرجع السابق ص٤٣٤ .

(٣) الإمام الغزالي – فضائح الباطنية ص١٤٣ ، د. محمد رافت عثمان : رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ١٧٢ وما بعدها، د. مصطفى حلمي : المرجع السابق ص٤٣٦ ، رشيد رضا : الخلافة ص١٢٠

(٣) كما أنهم ناقشوا فكرة التقية التي تعتبر من أصول مذهبهم ، وجعلوها رخصة للإمام يستخدمها كيفما شاء حتى يباح له أن ينكر إمامته نفسها . بل جعلوها واجبة عند الخوف على النفس [1] . فإذا أبيح للإمام ذلك وهو الحجة المنفرد بعلم أحكام الشرع وتبليغه فكيف يعرف الناس الحق من الباطل وكيف يأمنون أن قولاً من أقواله لا يعبر عن الحقيقة وإنما هو تقية .

المطلب الثالث

نطاق المسئولية في الإسلام

تمتد المسئولية في الإسلام عند أهل السنة والجماعة لتشمل سائر الأعمال والتصرفات ، كما أن جميع الأفراد حكاماً ومحكومين يخضعون لها ، وذلك لأنه - كما سبق - أن أشرنا - لا يوجد في الإسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها . فنطاق المسئولية في الإسلام يتسع ليشمل كافة التصرفات والأفعال التي يمكن أن توصف بالمعصية ؛ ولهذا فإننا نجد الإمام الغزالي - رضي الله عنه - حينما حدد محل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فضل أن يطلق عليه " المعصية " لأنها تشمل كافة الأفعال المخالفة للشريعة ، سواء كانت هذه المخالفة متعلقة بفعل منهي عنه أو ترك فعل مأمور به فهو يشمل بصفة عامة كل ما يمكن أن يكـــون محلاً للحسبة ، وهو كما عرفه الإمام الغزالي : " كل منكر موجود في الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلوم كونه منكرا . فهذه أربعة شروط ، الأول كونه منكراً ونعني به أن يكون محظور الوقوع في الشرع . وعدلنا عن لفظ المعصية إلى هذا لأن المنكر ، أعم من المعصية " [2] . فالحاكم مسئول عن أي منكر . وبمقتضى قواعد المسئولية يكون أفراد السلطة العامة في الإسلام مسئولين أمام الله من ناحية وأمام المجتمع الذي يعيشون فيه من ناحية أخرى . وذلك عن تلك

---

(١) عبدالله الفياض : تاريخ الإمامية ص ١٦٦ .

(٢) الغزالي : احياء علوم الدين ج٢/٣٢٠ .

الأفعال التي تدخل في نطاق الجرائم سواء كانت من جرائم الحدود أو جرائم التعزيزات ، كما يسئلون عن الأفعال والتصرفات التي تخالف ما يقضي به الشارع حتى ولو لم تدخل في نطاق الجرائم كما لو كانت مخالفة لشعائر الإسلام وآدابه العامة [١] .

وهذه المسئولية تمتد بالنسبة للسلطة السياسية لتشمل المسئولية الدنيوية والأخروية ، كما أن المسئولية الدنيوية تتقرر عن جميع أنواع المسئولية السياسية والمدنية والجنائية والإدارية في أوسع معانيها .

ومن هنا فإن قواعد المسئولية تنطبق على الخليفة وسائر الحكام مثلهم في ذلك مثل سائر المسلمين ، ذلك أن الولاية أمانة في الإسلام ، وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن عليه . لذلك فإن الخليفة وسائر عماله مسئولون عما ائتمنوا من حقوق الأمة [٢] . إلا أن مسئولية الخليفة أوسع نطاقاً . من مسئولية الأفراد جميعاً لأنها ثقيلة بقدر ثقل الواجبات الملقاة على عاتقه وتنوعها ، إذ هو مسئول عن كفالة كل ماهو أساسي وحيوي بالنسبة لكل المسلمين [٣] . ولهذا فقد أكدت النصوص أن " أشد الناس عذاباً يوم القيامة إمام جائر " [٤] .

ولهذا نجد أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- كان يضاعف مسئولية أهله عن مخالفة ما يسن للمسلمين من الأوامر . وفي هذا الصدد يروي ابن سعد عن عبد الله بن عمر : " كان عمر إذا أراد أن ينهي الناس عن شيء تقدم إلى أهله . فقال : لا أعلم أحداً وقع في شيء مما نهيت إلا ضاعفت له العقوبة " [٥] . ولم يكن ذلك إلا لأن عمر كان يعتبر الخليفة هو القدوة الحسنة لكل المسلمين ، وإذا لم يكن الخليفة وأهل بيته هم أول من يحترم القانون وينصاع له ، فإن ذلك سيؤدي إلى إستهانة كل المسلمين بقواعد القانون ، وذلك يتفق مع قوله : " إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم

---

(١) أنظر في تفاصيل المسئولية :
DR.M.A.Draz . La Moral de Karan . Al Maarref Lc .Cairo. 1950 . P.103-196 .

(٢) د. الريس : النظريات السياسية الإسلامية ص٢٩٣ .

(٣) السنهوري : الخلافة ص١٧٩ ، الخلافة وسلطة الأمة : مرجع سابق ص٣٢

(٤) السيوطي : الجامع الصغير ج١٣٦/١ .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٢٨٩/٣ .

وهداتهم " وقوله : " الرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله . فإذا رتع الإمام رتعوا " [1] فعلى قدر صلاحه واحترامه لنصوص القانون وخضوعه له تكون الرعية . لذلك فإن الشريعة الإسلامية تشددت في تقرير مسئولية الحكام . لأنه في حالة عدم احترام القانون والإقدام على مخالفته من قبل الحاكم فإن هذا يؤدي إلى خلل جميع الأجهزة في الدولة ، وإلى إستشراء الفساد في البلاد وتجرؤ الرعية على عدم الامتثال لحكم القانون .

والخلاصة في هذا النطاق أن رئيس الدولة في الفقه الإسلامي كما يقرر بعض الفقه مسئول كأي عبد فيما أسند إليه واسترعاه الله فيه ، وذلك لكون الأولى بالتوجيه . ومسئولية رئيس الدولة ترتيبا على ذلك هي مسئولية عظيمة . فهو مسئول في سلوكه في شأن الرعية أمام الله عز وجل أولا ، كما أنه مسئول أمام الأمة التي ارتضته نائبا لها في كافة أمورها ، وهي التي تملك مساءلته في الدنيا إذا انحرف عن جادة الصواب في حكمه عن طريق أهل الحل والعقد .

وترتيبا على ذلك فإن المسئولية في الإسلام فيما بين الأمة وحكامها مسئولية مزدوجة [2] .

---

(١) ابن سعد : المصدر السابق ج٢/٢٩٢ .

(٢) د محمد سلام مدكور - معالم الدولة في الإسلام ص١٣٧ ، ١٣٨ كذلك ص ٢٨٩

الباب الثالث

بين الحكام والمحكومين في الفقه الإسلامي

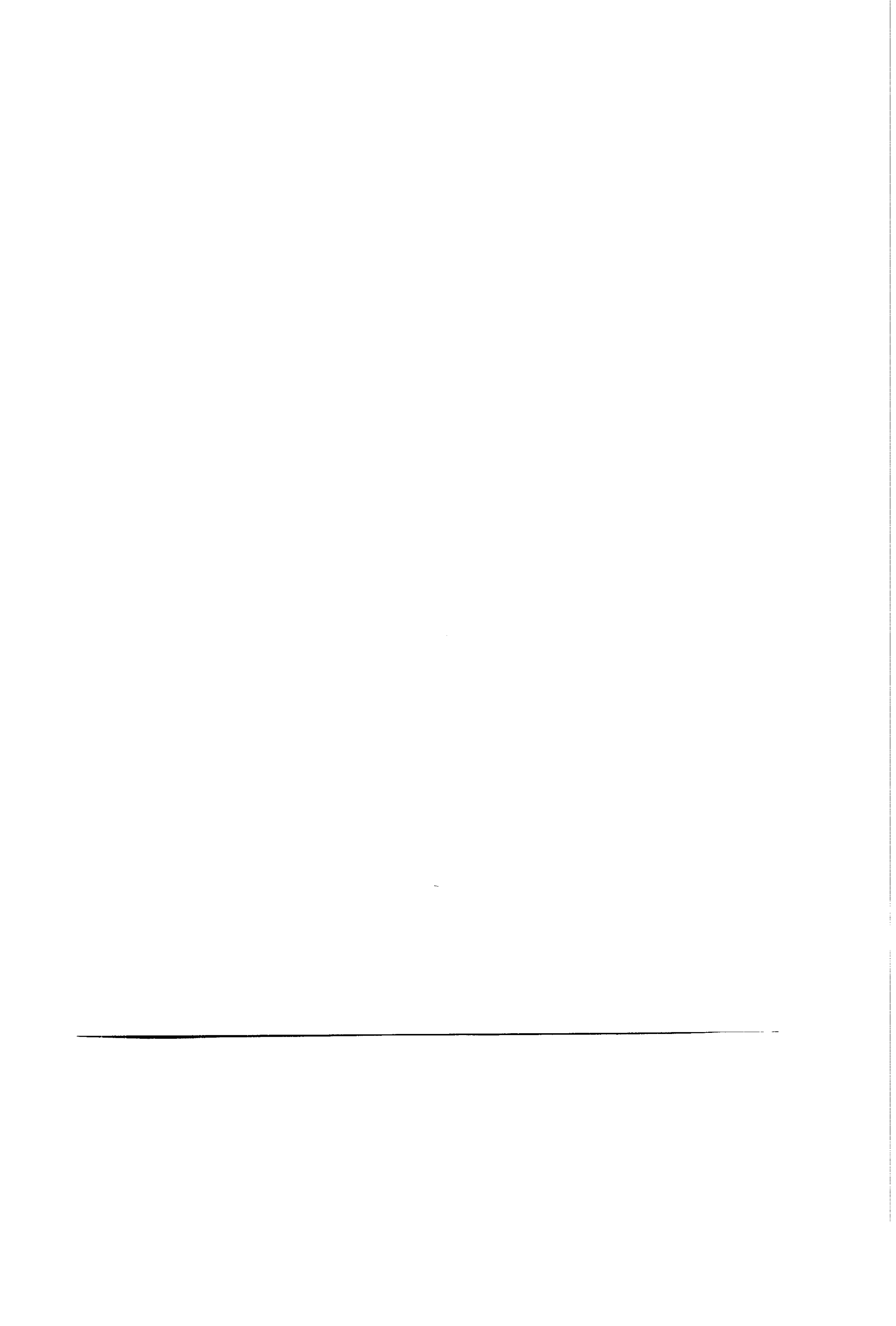
تمهيد وتقسيم :

إذا قامت الدولة الإسلامية على النحو الذي أشرنا إليه . وكان القانون الإسلامي هو القانون المطبق فيها . والتزمت السلطات العامة بالقيود والضوابط المقررة لاستخدام السلطة دون انحراف أو تجاوز أو إساءة . ولم تنفرد بقراراتها وكان سبيلها في ذلك إعمال قاعدة الشورى ، فإن واجبا لها قبل المحكومين الطاعة والنصرة .

أما إذا حادت عن هذا الطريق ، وتنكبت جادة الصواب فإن قراراتها تكون باطلة ، وإذا استمرت في غيها وأصرت على مخالفة القانون الإسلامي فلا مناص من تخويل أهل الحل والعقد ، عزل الحكام الذين أصروا على المخالفة بعد بيان وجه الحق في السلطات الملطخة بذلك .

وهذه الأمور جميعا هي إلتزامات متقابلة بين الحكام والمحكومين ، وتعد في ذات الوقت واجبات والتزامات في مواجهتهما معا ، فإذا ما أدت السلطات العامة واجباتها بمقتضى النظر الشرعي فلها السمع والطاعة على الأمة ، وإذا خرجت عن هذا النطاق فجزاؤها البطلان لقراراتها والعزل لمن أقدم على المخالفة إذا أصر على غيه ومخالفته لأحكام القانون الإسلامي وعليه سوف نقسم هذا الباب إلى فصلين :

في الفصل الأول نتناول ما للحاكم في مواجهة الأمة . وفي الفصل الثاني نتناول ما للأمة على الحاكم .



الفصل الأول

ماللحاكم في مواجهة الأمة

سبق أن قررنا أنه إذا لم تخرج السلطة السياسية في الدولة الإسلامية عن أحكام الشريعة وقواعدها العامة ففي هذه الحالة تكون واجبة الطاعة والنصرة وسوف نقسم هذا الفصل الى مبحثين في الأول نتناول واجب الطاعة وفي الثاني نتناول واجب النصرة .

المبحث الأول

في واجـب الطاعـــة

وسوف نتعرض أولا لأهمية هذا الواجب وثانيا لمصادر مشروعية واجب الطاعة الذي تلتزم به الأمة ثم نبين حدود هذا الواجب ونطاقه .

المطلب الأول

في أهمية واجب الطاعة

يترتب على إالتزام السلطة العامة بقواعد المشروعية الاسلامية أن تكون واجبة الطاعة في ما تأمر به أو تنهي عنه ، وهذا الالتزام ليس قاصراً على هؤلاء الذين وافقوا على اختيار القائمين على هذه السلطة بمقتضى البيعة العامة وإنما يتعدى الى الأقلية التي لم توافق على ذلك ، وذلك يرجع إلى أن ما ارتأته الأغلبية تلتزم به الأقلية للنصوص التي تحتم عدم الخروج على حكم الجماعة فوق أن السلطة العامة في الدولة الإسلامية لايتسنى لها كفالة حقوق الأمة مالم يلتزم أفراد الأمة بقرارتها وتصرفاتها التي تجريها في نطاق أحكام الشريعة الإسلامية .

وإذا كانت السلطة العامة لاتستطيع كفالة حقوق الله عز وجل وحقوق الأمة إلا إذا كانت واجبة الطاعة ، إلا أن هذه الطاعة ليست مطلقة وإنما حدد الشارع نطاقها بقيود وقواعد تحول دون خروجه عن النطاق المرسوم لها .

المطلب الثاني

مصادر مشروعية واجب الطاعة

الطاعة المفروضة للسلطة العامة تضافرت الأدلة في مصادر المشروعية على ثبوتها بنصوص قاطعة سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية أو الإجماع وفيما يلي بيان ذلك:

(أ) في القرآن الكريم :

يقول عز وجل "يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" [١]. فهذه الآية : حسبما انتهى إليه المفسرون والفقهاء توجب الطاعة لأولي الأمر من الأئمة والولاة وذلك لصحة الإخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاعتهم فيما لله وللمسلمين مصلحة [٢].

(ب) في السنة النبوية :

والأدلة في السنة كثيرة وتوجب جميعها طاعة أولى الأمر من المسلمين ومن هذه الأدلة قوله صلى الله عليه وسلم " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني [٣].

" السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة [٤]. تلزم جماعة المسلمين وإمامهم [٥]. اسمعوا وأطيعوا ولو استعمل عليكم عبد حبشي [٦]. من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) الطبري جامع البيان المجلد الثامن ص ٥٢.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ١١٩ - ١٢٠ .هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأحكام باب قول الله تعالى " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " عن ابي هريرة وقد علق عليه الحافظ بن حجر العسلاني على هذا الجزء من الحديث بقوله : هذه الجملة منتزعة من قوله تعالى " من يطع الرسو ل فقد أطاع الله " أي لأني لا آمر إلا بما امر الله به فمن فعل ما آمره به فانما أطاع من أمرني أن آمره ، ويحتمل أن يكون المعنى لأن الله أمر بطاعتي فمن أطاعني فقد أطاع الله بطاعتي وفي المعصية كذلك ، والطاعة هي لايتعلق بالمأمور به والانتهاء عن المنهي عنه والعصيان بخلافه .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه " في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ، مالم تكن معصية ج ١٣٠/١٣

(٥) المرجع السابق في نفس الكتاب والباب ج١٣، ١٣٠ عن أنس .

(٦) المرجع السابق في نفس الكتاب والباب ج ١٣/ ١٣٠ عن إبن عباس .

شبراً فمات مات ميتة جاهلية."من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية" .[1]

(ج) الإجماع :

وإلى جانب النصوص القاطعة في القرأن والسنة انعقد الإجماع على وجوب طاعة أولي الأمر فيما يأمرون به أو ينهون عنه طالما كانت هذه الأوامر والنواهي في حدود ما أمر به الشارع [2] .

المطلب الثالث

حدود واجب الطاعة ونطاقه

وإذا كانت السلطة التي تمارسها السلطة العامة في حدود أحكام الشريعة فإن وجوب الطاعة في هذه الحالة حتمي على عامة المسلمين وخاصتهم من العلماء والفقهاء لأن ممارسة السلطة العامة في هذه الحالة نافعة للناس في أمور دينهم ودنياهم . وحتى في الحالات التي لايتبين للمحكومين فيها وجه النفع من وراء ممارسة السلطة فإن الامر الصادر منها يكون واجب الطاعة ، طالما أنها لم تخالف نصاً أو قاعدة كلية من نصوص وقواعد الشريعة، ذلك أن فرضية الطاعة ثابتة بأدلة مقطوع بصحتها ، وما تردد للمحكومين من نفعها أو عدم نفعها لاينهض دليلاً لمعارضة هذه النصوص [3] .

ففي نطاق الأحكام الاجتهادية التي اختلفت حولها الآراء فإن حكم الحاكم فيها واجب الطاعة ليس من العامة فقط ولكن من الفقهاء أيضاً سواء هؤلاء الذين يرون مارآه الحاكم ، أو هؤلاء الذين لم يوافقوا على مارآه الحاكم ابتداء ، ويتحتم على المخالف في هذه الحالة أن لايفتي خلافاً لما انتهى إليه الحاكم ذلك أن حكمه في هذه المسائل التي لم تتفق حولها آراء العلماء لايرد ولا ينقض فلا تسوغ الفتيا المخالفة [4] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الفتن باب قول النبي صلى الله عليه وسلم ستزون بعدي امور؛ تنكرونها ج ١٣ /٧ عن ابن عباس .

(٢) محمد بن الحسن – السير الكبير – ج ١ص١١٢ ، الرازي مفاتيح الغيب ج٣ ص ٣٤٢ وانظر ايضا رشيد رضا – الخلافة ص ٢٦،٢٧ .

(٣) محمد بن الحسن المصدر السابق ج ١ ص ١١٢.

(٤) القرافي – الفروق ج ٣٢ ١٠ وابن الشاط إدرار الشروق على أنواء الفروق مطبوع مع المصدر السابق نفس الموقع والصفحة وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية مطبوع أيضا مع المصدر السابق للشيخ محمد علي ج ٢ص ١٤٤.

ذلك أن الفتيا المخالفة في هذه الحالة تؤدي الى اضطراب الأحكام وتناقضها وتزعزع الثقة في حكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحكم من أجلها [1].

وإذا كانت الطاعة واجبة وكفلها الشارع بنصوص قاطعة على جميع الأمة فإن المقصد الأساسي من وراء هذا الوجوب هو أن تتمكن السلطة العامة من تحقيق مقاصد الشرع ، من حقوق يتحتم عليها كفالتها ، ومراسم يتحتم المحافظة عليها . فممارسة السلطة ترتبط ارتباطاً وثيقا بما حتمه الشارع من قواعد وأحكام ، وما ابتغاه من وراء إيجاب الطاعة على كل الأمة ، بحيث إذا خرجت السلطة العامة عن نطاقها الذي رسمه الشارع لاتكون الطاعة لازمة وبمعنى أدق فهي غير جائزة ، وهو ما انتهى إليه المفسرون من تفسيرهم لقوله عز وجل " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " حيث قرروا أن الطاعة المفروضة للحكام ليست طاعة واجبة أصلية ابتداء. وإنما هي طاعة تبعية ترتبط بطاعة الحكام " لله وللرسول " وهو مايستفاد من تكرار الأمر في وجوب طاعة الله وطاعة الرسول ، ولم يتكرر عندما أمر بطاعة أولى الأمر " وهو مايوضح أن هذه الطاعة مستمدة من طاعة الحاكم لله وللرسول بالتزام أوامرهما والكف عن نواهيهما والعمل على تحقيق وكفالة غايات الشارع وأهدافه [2].

وكقاعدة حاسمة لايجوز التردد في قبولها فإن ذلك يعني أن الطاعة ليست واجبة إلا في حالة التزام السلطة العامة بقواعد المشروعية في الفقه الإسلامي ولا تكون واجبة الطاعة فيما وراء ذلك وإنما يكون الواجب على المسلمين في هذه الحالة هو الرد والانكار [3] . أفرادا وجماعات ، لذلك يقرر الدكتور / عبد الكريم زيدان أنه " إذا أطاع الفرد الدولة فيما تقرره من أوامر مخالفة لشرع الله ، وداخله في معصيته الصريحة التي لاتحتمل تأويلاً فإن المسؤلية تجب عليه ، ويصبح مستحقاً للعقوبة لأنه خرج عن حدود الطاعة المشروعة ووقع في الطاعة المحرمة . كما يقرر بأنه " إذا تابعت الأمة حكام الدولة المفسدين وانقادت إلى أوامرهم الباطلة ، ومناهجهم المخالفة لشرع الله حق عليها العقاب ، ولن ينفعها إعتذار ولا براءة منهم وإعمالا لقول الله عز وجل : وقالوا

---

(١) الأمدي – الاحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص١٥٨ ورشيد رضا الخلافة ص ٢٧،٢٦.

(٢) يراجع في ذلك – الرازي – مفاتيح الغيب ج ٣ ص٢٤٢ ، والزمخشري – الكشاف ج ١ ص ٥٢٥ والفاسي الإمامة العظمى ص ٤١ ، ومحمد عبد الله العربي نظام الحكم في الاسلام ص ٨٠ .

(٣) محمد بن الحسن – المصدر السابق ج ٢ ص ٢٧٦

ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا * ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا [(1)] .

وقوله عز وجل " إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب" . وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار [(2)] .

ويستطرد د/ عبد الكريم زيدان بقوله " وبهذا الحكم لحدود الطاعة لايمكن للأمة الإسلامية أن تخضع وتنقاد لحكم ظالم منحرف مخالف لشرع الله لأنها مسئولة أمام الله عن هذا الإنقياد المحرم [(3)] .

ويتحقق ذلك -أي عدم الطاعة- في حالة ماإذا كان الأمر الصادر من السلطة العامة وقع مخالفا لدليل قطعي من نص أو إجماع أو قياس جلي ، أو كان مخالفا لدليل ظني والحاكم غير مجتهد ولم يجر المشاورة فيما أصدره من قرارات مخالفاً بذلك واجب الشورى وما ارتأته غالبية علماء الأمة وفقهائها في هذه المسألة ، كما تتحقق المخالفة إذا كانت القرارات الصادرة من السلطة العامة مخالفة لنصوص المشروعية التي لاتخفى على أحد من العوام أو الخواص وفي هذه الحالة لاتجب الطاعة من الجميع لما يترتب عليها من مضار [(4)] ، لأن الطاعة لا تكون إلا في الطاعة .

كما تتحقق المخالفة في كل الحالات التي يكون القرار الصادر من السلطة العامة مستهدفاً مصلحة غير المصلحة العامة للمسلمين كما هو الأمر في حالة الانحراف في استعمال السلطة أو التجاوز بها عن الحدود التي رسمها الشارع – وعلى النحو الذي بيناه تفصيلياً – فإن الطاعة لاتكون لازمة .

كما أن الطاعة لاتكون لازمة ، إذا كان الحاكم المسلم جائراً ظالماً في أحكامه ، يعسف بحقوق الرعية ، وهو ماقرره الإمام الرازي بتقريره أن الطاعة لاتكون إلا للحاكم العادل لأن الحاكم الظالم ، الله ورسوله بريئان منه .. .ويقول الرازي اعلم أنه لما أمر الله عز وجل – الرعاة والولاة بالعدل في الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة .

---

(١) سورة الأحزاب الأيتين ٦٧، ٦٨ .

(٢) سورة البقرة الأيتين ١٦٦،١٦٧ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان الفرد والدولة ص ٩٦،٩٧ .

(٤) محمد بن الحسن – المصدر السابق ج ١ ص ١١٣ وإن كان يرى أن الواجب في هذه الحالة هو الصبر والاستكانة وعدم جواز الخروج على الحاكم .

ويروى عن الإمام علي رضي الله عنه قوله : "حق على الإمام ان يحكم بما أنزل الله ويؤدي الامانة ، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا" [1] .

كما قرر الزمخشري بأن المراد " بأولى الأمر منكم أمراء الحق . لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والامر بهما والنهي عن أضدادهما ، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان .. ثم يقول : وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد منح الله الأمر بطاعة الله وأولى الأمر بما لايبقى معه شك ، وهو أمرهم أولا بأداء الأمانات ، وبالعدل في الحكم وأمرهم أخيرا بالرجوع الى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وأمراء الجور لايؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ، ولا يردون شيئا الى كتاب الله ولا إلى سنة رسوله ، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم . فهم منسلخون عن صفات الذين هم " أولو الأمر " عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة [2] .

وعلى ذلك فإن الطاعة ليست مطلقة - كما توهمت بعض الآراء وإنما هي مقيدة بما شرعه الله وهو مايستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم " مالم يأمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة " وقوله "لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف [3] .

وقد يتوهم البعض أن الطاعة لازمة في كل الأحوال استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم " من كره من أميره شيئاً فليصبر " وقوله من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر .." الى غير ذلك من الأحاديث التي وردت بهذا المعنى ذلك أن المقصود من هذه الأحاديث ليس الطاعة المطلقة في كل الأحوال ، وإنما المقصود منها أن إعمال السلطة في مواجهة الأفراد يؤدي في كثير من الأحايين الى الحد من نطاق الحرية الفردية لهم بقصد المحافظة على المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي ، أو إذا كانت ممارسة هذه الحرية فيها اعتداء على حقوق الأخرين ، فممارسة السلطة في هذه الحالات على ماجبلت عليه الطبيعة البشرية ، يلقى ذلك من نفوس بعض الأفراد مقاومة وكراهية . إلا

---

(١) الرازي : مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٤١ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ج ١ ص ٥١٥، ٥٣٦.

(٣) البخاري : صحيح البخاري ج٩ ص٧٩ ويقرر الغزالي معلقا على هذه الأحاديث بقوله " فهذه الأحاديث يتبين أن الطاعة واجبة للأئمة ولكن في طاعة الله لافي معصيته " فضائح الباطنية ص ٣٠٨ .

أن ذلك ليس من شأنه أن يرفع إلتزامهم بالطاعة وتنفيذ أوامر السلطة العامة . ذلك أن الهدف من هذه الأوامر تحقيق الغايات التي أوجبها الشارع الإسلامي والذي يقتضي أن يكون للسلطة العامة الحق المطلق في ولاء المواطنين جميعا بطاعتهم لها . حتى مع قبول البعض قرارات السلطة العامة بالإمتعاض أو الكراهية لوقوع هذه القرارات على غير رغباتهم ومشتهياتهم [1]. فهذه الكراهية من قبيل الكراهية المنصوص عليها في قوله عز وجل " كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم . والله يعلم وأنتم لاتعلمون [2] .

فمع أن الطاعة في هذه الآية يترتب عليها الخير المحض فإنه قد تقابلها بعض النفوس بعدم الرضى ، كذلك الأمر بطاعة السلطة العامة ، فرغم أن الطاعة قد تكون مكروهة في بعض الحالات إلا أنها محتمة ويجب الإمتثال لما تقرره السلطة العامة من قرارات وما يدعم صحة ماانتهينا اليه في عدم جواز أن يفهم أن الطاعة واجبة في كل الحالات نص الحديث النبوي ، فبعد أن أوجب الطاعة على المرء المسلم فيما أحب أوكره .. جاء فيه " مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة " .

والدليل على أن الطاعة مقيدة ومحددة بنطاق محكم مارواه البخاري عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول علي " بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية ، وأمَّرَ عليهم رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه ، فغضب عليهم وقال ، أليس قد أمركم النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني ؟ قالوا : بلى . قال عزمت عليكم لما جمعتم لي حطباً وأوقدتم نارا ثم دخلتم فيها ، فجمعوا حطبا وأوقدوه فلما هموا بالدخول ، فقام ينظر بعضهم إلى بعض ، قال بعضهم إنا تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار أفندخلها ؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : لو دخلوها ماخرجوا منها أبدا ، إنما الطاعة في المعروف [3] .

فهذا الحديث قاطع الدلالة في أن الطاعة فيما خالف أوامر الله سبحانه وتعالى غير جائزة ولا مطلوبة شرعا ، ويترتب عليه الهلاك ، وتعد جريمة من الجرائم . وإذا كان الأمر كذلك فلا يسع الأمة إلا عدم السمع والطاعة ، لأن الطاعة لاتكون إلا في الطاعة .

---

(١) في هذه المعنى : محمد أسد " منهاج الاسلام في الحكم ص ١٢٢ .
(٢) سورة البقرة آية ٢١٦ .
(٣) البخاري : صحيح البخاري ج٩ ص ١٩ .

وإذا كانت الطاعة مقيدة بقيود وحدود حددها القانون الإسلامي "إلا أنه في بعض الحالات قد تكون هذه الطاعة مطلقة ، ولا يسع المسلمون إلا قبولها ، حتى مع خروجها عن القاعدة العامة التي وضعها الشارع للظروف العادية كما لو حتمت الضرورة بشروطها وضوابطها ذلك . كما قد تكون الطاعة واجبة أيضا في حالة انصراف حالة الضرورة الى المحكومين وحدهم ، وذلك في كل الحالات التي يترتب على عدم الطاعة الهلاك أو يخشى تفتيت وحدة الأمة . فالضرورة في هذه الحالة أو تلك ، هي التي تستوجب طاعة أوامر وقرارت السلطة العامة ، ومعيار الطاعة في الحالة الثانية هو اختيار أخف الضررين وأيسرهما ، فإذا كان الضرر الناجم عن عدم الطاعة يفوق الضرر المترتب على الامتثال لأوامر السلطة العامة ، فلا مفر من قبول هذه الأوامر ، ويكون من الواجب الطاعة دفعاً للضرر الأشد ، وعلى العكس من ذلك إذا كان الضرر الناجم عن الطاعة يفوق الضرر المترتب على مخالفة هذه القرارات ، فلا مفر من عدم الطاعة إتقاء للضرر الناتج عن طاعة الأوامر المخالفة للقانون . كما لوكانت تؤدي الى ضياع الأمة وهلاكها"[1] .

وعلى ذلك فإن حد القانون الإسلامي الذي وضع للظروف العادية لايكون لازماً في كل الحالات التي يكون فيها عدم الطاعة مرتباً لأضرار جسيمة على الامة [2] .

أما في حالة السعة والاختيار فلا مناص من تطبيق القاعدة العامة ، وهي ضرورة أن تكون الطاعة في حدود القواعدالعادية لمصادر المشروعية في الفقه الإسلامي .

ونرى أن الأمة في حالة القدرة على عدم طاعة الأوامر المخالفة للقانون ، لها أيضاً حق عزل الحاكم وإقصائه ، ولها الحق في أن تستعمل القوة عندالإقتضاء وذلك بعد أن تستنفذ الوسائل السلمية في إخضاعه لحكم القانون ولم تجد معه النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3] .

وترتيبا على ذلك فإننا لانقبل الرأي الذي يحتم الطاعة في كل الحالات دون أن يميز بين حالة الضرورة وحالة السعة والإختيار ، وسنورد هنا قصة طريفة رواها الإمام البزدوي توضح لنا الى أي مدى يمكن أن تترتب نتائج وخيمة فيما لو سوغنا قبول

(١) للمؤلف – نظرية الضرورة في القانون العام الإسلامي – دراسة مقارنة – الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٨ص٦٨ وما بعدها

(٢) السنهوري : الخلافة ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٣) د/ عبد الكريم زيدان – الفرد والدولة ص ٤٨ ؛ أستاذنا د.محمد سلام مدكور –معالم الدولة الإسلامية ص٢٨٩ .

السلطة ووجوب الطاعة في الحالات التي تخرج عن مقتضى الشرع يقول البزدوي " .. حكى أن القدرية والمعتزلة غلبا ببلدة بخاري – أي أن مذهبهم هو الذي كان سائدا – وكانت مقاليد الأمور في أيديهم – في آخر أيام آل ساسان ، وكان الوالي يميل إليهم . وكان أهل السنة مقهورين في أيديهم ، وكان لذلك الأمير معلم سني ، فقال يوما للأمير : هؤلاء الذين يعدون أنفسهم من القدرية ، يعتقدون أنك لست بأمير ولا سلطان . وأولئك الذين من أهل السنة والجماعة يعتقدون أنك سلطان ، فقال : كيف هو ؟ فقال ؟ أعلمك غداً إن شاء الله تعالى ، فدعا أئمة أهل السنة والجماعة وأقعدهم في دار الخلافة والأمير وراء الستر ، فقال لهم : إن الأمير إذا زنى وجار وشرب الخمر واتبع الغلمان مع اعتقاده أنه حرام هل يعزل ؟ قالوا ؟ " لا " وعليه أن يتوب عن هذه المعاصي ثم أذن لهم بالخروج ، ودعا أئمة القدرية والمعتزلة بأجمعهم فقال : إن واحدا من الأمراء أخذ الأموال ظلما وزنى وشرب الخمر واتبع الغلمان غير مستحل لها هل ينعزل ؟ فقالوا بأجمعهم ؟ إنه ينعزل وشددوا في هذا الباب فأمر بخروجهم . ثم قال للأمير ؟: نعم . فقد رأوك معزولا ، وأخرجوك من الإمارة ، فإنك تفعل بعض هذه القبائح . فأمر بأخذهم وقهرهم واستأصل شأنهم حتى لم تبق ببخارى عين تطرف منهم .، وخلع كل واحد من أئمة أهل السنة والجماعة بخلعة فاخرة" [1] .

فهذه القصة التي يرويها لنا الامام البزدوي عن رأي بعض العلماء في الحاكم الذي يأتي أمورا مخالفة تماما لقواعد الشريعة ،تبين لنا إلى أي مدى يمكن أن يشوه النظام الإسلامي ، إذا ماقلنا بطاعة الحاكم وعدم جواز عزله في كل هذه الحالات . والواجب علينا دائماً أن نميز بين حالة السعة وحالة الاضطرار ، ولا نعتقد أن أحدا من أهل السنة والجماعة يرى طاعة الحاكم وعدم عزله إذا توافرت القدرة والاستطاعة في حالة إقدام الحاكم على مثل هذه الأمور التي وردت فيما حكاه لنا البزدوي .

ولكون الطاعة واجبة وفرضا من الفروض الدينية فإن القانون الإسلامي لم يجعل الحاكم منفردا برأيه بل أوجب أن تكون أوامر وقرارت السلطة العامة لاتصدر إلا عن مشورة فقهاء الأمة وهؤلاء بدورهم سوف لايوافقون – بحكم وقوفهم على قواعد القانون الإسلامي – إلا على التصرفات الصادرة في حدود القانون . إلى جانب أن الشارع الإسلامي أوجب الرقابة على الحكام – على النحو الذي بيناه – وأوجب تقديم

(١) البزدوي : أصول الدين ص ١٩٠-١٩٢ .

النصح لهم وتنبيههم في كل الحالات التي يرى فيها أن هذه الأوامر مخالفة للقانون إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم " مامن عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة [١] .

ويقول صلى الله عليه وسلم أيضاً " الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم [٢] .

وعن جرير بن عبد الله أنه قال : بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم [٣] . وبذلك يكون القانون الإسلامي قد وضع كافة الضوابط التي تحد من واجب الطاعة المطلقة للحكام وتجعله مقيدا بحدود وقيود إذا ما إلتزمت بها السلطة العامة فإن قرارتها ستكون يقينا في مصلحة الأمة وهو مايجعل تصرفات الحكام وفقا لما تحتمه مصادر المشروعية الإسلامية .

المبحث الثاني
حق النصرة

نبين أولا مضمون واجب النصرة ، ثم نبين بعد ذلك نطاق هذا الواجب .

المطلب الأول
مضمون واجب النصرة

إلى جانب حق الطاعة تلتزم الأمة الإسلامية بنصرة السلطة العامة والوقوف وراءها ضد أي تمرد يقصد منه تفتيت وحدة الجماعة الإسلامية .

فإذا كان واجب الطاعة يستهدف أساسا أن تحقق الإختصاصات والسلطات الممنوحة للسلطة العامة في الدولة الإسلامية أهدافها وغاياتها . فإن واجب النصرة يستهدف حفظ وحدة الجماعة والقضاء على أي محاولة تستهدف النيل من نظام الحكم. سواء أكانت هذه المحاولة خارجية وذلك في الحالات التي يستهدف فيه العدو

---

(١) اخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح ج ١٣/ ١٣٥ عن معقل بن يسار .

(٢) انظر سنن ابي داود : كتاب الأدب باب في النصيحة ج ٤ /٢٨٦ عن تميم الداري .

(٣) المرجع السابق في نفس الكتاب والباب .

المساس بكيان الدولة الإسلامية ، أم داخلية بأن قام متمرد أوباغ بمحاولة الاستيلاء على مقاليد الأمور في الدولة أو الإستقلال بمنطقة من المناطق ففي كل هذه الحالات يقرر الفقهاء أن الأمة الإسلامية تلتزم بنصرة السلطة العامة وتقديم العون لها [1] .

ويخلط بعض الفقهاء بين هذا الواجب وواجب الطاعة ويرون أن واجب الطاعة يندرج في واجب النصرة [2] . وهذا الرأي لانسلم به وذلك لاختلافهما من ناحيتين :-

الناحية الأولى : أن واجب الطاعة قد لايترتب عليه في كثير من الحالات التي تستوجب الطاعة إلا مجرد إلتزام سلبي يقع على عاتق المحكومين ويتمثل في وجوب التزام الجماعة الإسلامية بما تصدره السلطة العامة من قرارات ، وعدم مخالفتها في حين أن الواجب الثاني هو في كل الحالات يفرض على الجماعة الإسلامية التزاما إيجابيا محددا يقتضي منها أن تبذل كل ما في وسعها لمناصرة السلطة العامة ، والدفاع عن النظام القائم ضد أي اعتداء أو أي مساس من الداخل أو الخارج يقع على السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية.

الناحية الثانية : أن واجب النصرة يستهدف الى جانب الدفاع عن نظام الحكم الموجود صون الجماعة الإسلامية من التفتت والانهيار وذلك بالدفاع عنها ضد أي محاولة تستهدف تفتيت وحدة الأمة الإسلامية وهو مايستبين من أمره صلى الله عليه وسلم حينما سأله أحد الصحابة ماذا يفعل في حالة الفتنة فقال " ... تلزم جماعة المسلمين وإمامهم [3] .

أما واجب الطاعة فالهدف منه أن تنتج الإختصاصات والسلطات التي أوجبها الشارع على السلطة العامة في الدولة الإسلامية آثارها في الخلق . وهذا لايحول دون أن نقرر أن الواجبين يسعيان الى تحقيق وحدة الجماعة الإسلامية وتماسكها إلا أنه لايجوز الخلط بينهما واعتبارهما واجبا واحداً .

---

(١) الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٧- أبويعلي الأحكام السلطانية ص ٢٨- القلقشندي - مآثر الإنافة ج١ ص ٦٣ - ٦٤ - السنهوري الخلافة - ص٢٣٢ - ٢٣٣

(٢) محمد عبد الله العربي - نظام الحكم في الإسلام ص ٨٢ .

(٣) البخاري - صحيح البخاري ج ٩ ص ٦٥

المطلب الثاني

نطاق واجب النصرة

واجب النصرة مثل واجب الطاعة ليس واجباً مطلقا تلتزم به الأمة الإسلامية في كل الحالات وإنما يختلف بحسب ما إذا كان الخطر الذي يحدق بالسلطة العامة في الدولة الإسلامية خطرا خارجياً أو داخليا كما يختلف باختلاف ما إذا كانت هذه السلطة تحوز على موافقة الأمة ، وارتضائها الاختياري ، وملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية . أم كانت مغتصبة للسلطة غير ملتزمة بما حتمه الشارع من قواعد وأحكام .

فإذا كان الخطر خارجياً فإن واجب النصرة يكون واجباً مطلقا لايجوز لأي مسلم أن يتقاعد عنه ، أو يتهاون في أدائه سواء أكانت السلطة العامة في الدولة الإسلامية عادلة ، أو جائرة لأن الخطر هنا يتعلق بكيان المجتمع الإسلامي ذاته وبقصد منه النيل من استقلاقه ووقوعه في يد الأعداء . لذلك فإنه مع تحقق الظلم والجور في السلطة العامة فإنه لا يجوز أن يتخلى أحد عن تقديم النصرة لها ذلك أن المقصود بالنصرة في هذه الحالة ليس هو السلطة العامة في حد ذاتها وإنما المقصود حفظ الدولة الإسلامية من الوقوع في يد الأعداء ، ولأن دفع الأعداء فرض من الفروض الدينية بمقتضى واجب الجهاد ، ويجد ذلك أساس مشروعيته في قوله صلى الله عليه وسلم " الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، براًكان أو فاجراً وإن عمل الكبائر" [1] . أما إذا كان الاعتداء داخلياً وهو الذي يتحقق بتمرد جماعة وخروجهم على السلطة فيختلف الأمر بحسب ما إإذ كانت السلطة مغتصبة لها ، أم تولت عن طريق الأمة ملتزمة بأحكام الشريعة . ففي حالة اغتصاب السلطة عن طريق القهر والقوة فلا يجب أن يقد م المسلمون لها واجب النصرة بل على العكس من ذلك إذا ماوجد ثائر واستهدف الإطاحة بها للعودة بيا إلى حكم القانون الإسلامي ، فإن الواجب أن يساعده المسلمون ، وذلك لأن الهدف في هذه الحالة هو تحقق السلطة العامة المطابقة لقواعد القانون العام الإسلامي .أما إذا كان هذا الثائر لايستهدف العودة الى حكم القانون وإنما يبغي أيضا الاستيلاء على السلطة فلا تكون النصرة واجبة لأن كل منها ينازع الآخر فيما لايحل له . ولا يجب مساعدة أي منهما أو نصرته .

---

(١) السيوطي - الجامع الصغير ج١ ص٤٩٧ وفي هذا المعنى البخاري المصدر السابق ج١ ص ٣٤

أما إذا كانت السلطة العامة قد تولت بالطرق المطابقة لأحكام الشرع والتزمت بأحكام الشريعة الإسلامية فإنه يجب على المسلمين نصرتها ضد أي تمرد يقع على هذه السلطة كما يجب درء أي محاولة تستهدف الاعتداء على نظام الحكم الموجود .

وإذا كان سبب الخروج عليها وقوع بعض الظلم عن طريقها فيجب حتى تنال نصرة المسلمين أن تقلع عن الظلم الواقع منها فورا لأن الخروج بسبب الظلم لايعد بغيا وتمردا على السلطة [1] .

---

(١) السنهوري الخلافة ص ٢٣٣ – وفي هذا المعنى ابن عابدين – حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٤٣٩

الفصل الثاني

ما للأمة على الحاكم في الفقه الإسلامي

في الأبواب السابقة تعرضنا للدولة الإسلامية وانتهينا إلى أنها ذات طراز خاص وطبيعة متميزة ، وأن سبب ذلك خضوعها للقانون الإلهي ، كما تعرضنا لمبدأ المشروعية وخصائصه في الفقه الإسلامي ، وقيود ممارسة السلطة والضمانات التي قررها الشارع الإسلامي لكفالة ممارسة السلطة العامة في نطاق القانون الإسلامي ولنا الآن أن نتساءل عن الجزاءات المختلفة التي خولتها الشريعة للأمة ، والتي يجب توقيعها إذا خرجت السلطة عن حدودها المقررة وعما يتعين إذا ماتمادت السلطة العامة في مخالفة القانون .

وأول مايجب توقيعه على السلطة العامة من جزاءات يتمثل في بطلان ماتصدره من القرارات المخالفة للقانون الإسلامي ، كما أن لها حق العزل ، إذا لم ترجع السلطة العامة عن عما أقدت عليه من مخالفات بقيود وضوابط حددها الفقه الإسلامي تحديدا دقيقا يقي الأمة الإسلامية ويؤمنها من التفتت أوالانهيار . وسوف نتناول هذه الجزاءات كلا في مبحث خاص .

المبحث الأول

بطلان القرارات المخالفة للقانون

أول أثر من الآثار القانونية التي رتبها الشارع الإسلامي على ممارسة السلطة العامة المخالفة للقانون الإسلامي هو بطلان القرارات التي صدرت مخالفة له . والقانون الإسلامي يتمثل في أدلة المشروعية الإسلامية بحيث يترتب على بطلان هذه القرارات عدم نفاذها في مواجهة المجتمع الإسلامي وإلغاء ما ترتب عليها من آثار .

ويرجع ذلك لما سبق أن قررناه أن الشريعة الإسلامية حددت بوضوح الإطار العام لكافة التصرفات البشرية ، سواء أكانت هذه التصرفات صادرة من الحكام ، أم من

المحكومين ، وكل تصرف أو إرادة بشرية تخرج عن هذا الإطار ، فإن التصرف لايعتد به ، والإرادة لايرتب عليها القانون الإسلامي أي آثر .. وبمعنى أدق فإن هذا أو تلك يكون باطلاً فالبطلان ترتيباً على ذلك هو صيرورة التصرفات على خلاف ماطلب الشارع فيها سواء أكان ذلك الطلب بأركانها وعناصرها الأساسية التي يتوقف وجود حقيقتها على تحققها ، أم متعلقاً بأوصافها العارضة التي رأى الشارع وجوب وجودها عليها [1] .

والبطلان كجزاء مقرر على الخروج على قواعد الشريعة يختلف باختلاف ماإذا كانت ممارسة السلطة محكومة بنص أو لايوجد نص يحدد طريق استخدام السلطةالعامة.

فإذا وجد نص يحدد طريق استخدام السلطة فإن كان هذا النص قطعيا بأن كان قطعي الدلالة ، قطعي الثبوت ، فإن مثل هذا النص لايجوز تغيره أو العمل بما يخالفه ، وكل خروج عليه يعد في حقيقة الأمر خروجا على الإسلام .

ولا يجوز للسلطة العامة في الدولة الإسلامية ، كما لا يجوز للأمة بأسرها أن تخالف هذا النص عن طريق استخدام السلطة بما ينافيه ، لأن ذلك يخالف قواعد الشريعة المحكمة ، وكل ممارسة للسلطة من هذا القبيل تعد باطلة ، أو بمعنى أدق منعدمة لايرتب عليها الشارع الإسلامي أي أثر قانوني [2] . وهذا هو الانعدام في الفقه الإسلامي .

وقد يكون النص ظنياً ، كما لو كان قطعي الدلالة ظني الثبوت ، أو ظني الدلالة قطعي الثبوت ، أو كان ظني الدلالة والثبوت معاً ، ففي هذه الحالات يجوز للسلطة العامة أن تصدر قراراتها وهي بصدد ممارستها للسلطة وفقاً لأي رأي من الآراء الإجتهادية التي تستخلص من النص بحسب مايتفق مع المصلحة التي تعود على المجتمع الإسلامي على النحو الذي يكفل جلب المصالح ودرء المفاسد عنه ، وذلك يجب أن يتم دون مخالفة أي قاعدة عامة أو نص قطعي أو قاعدة كلية أو إجماعا . ذلك أن

---

(١) موسوعة الفقه الإسلامي " موسوعة عبد الناصر " ج ١ ص١٩٢- ١٩٣ صادرة عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٨٦ القاهرة .

(٢) في هذا المعنى : محمد بن الحسن ، السير الكبير وشرحه للسرخي ج٢ ص ٢٧٦، ج١ ص ١١٣

المصلحة في الإسلام هي " التي لاتخالف نصاً من نصوص الشريعة . وتكون ملائمة لمقاصد الشرع وغاياته " [1] . على النحو الذي بيناه بالتفصيل فإذا تمت ممارسة السلطة على هذا النحو . فإنه يجب العمل بما تنتهي إليه ، وذلك لان ممارستها تمت وفقا للأوضاع المشروعة في الفقه الإسلامي ، وإذا لم يسر الامر على هذا النحو فإن التصرف أو ممارسة السلطة يلحقه البطلان ، ولا تترتب عليه آثاره القانونية لأن التصرف أو ممارسة السلطة غير جائز ، ولا يرتب آثاره القانونية بأن تمت هذه الممارسة على غير ماتقضي به القواعد الكلية والأصول الشاملة في الشريعة ، أو وقع مخالفاً لإجماع . أو يتعارض مع المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي ، أو كان القرار في نطاق المسائل الاجتهادية وخرجت السلطة عن مجموع الآراء التي قيلت في هذا الشأن دون سند .

وإذا ماتقرر البطلان فإن القرار الصادر من السلطات العامة تنسحب عنه المشروعية فوق أن قواعد الشريعة لاتمنع إزالة المضار التي ترتبت على تنفيذه بالتعويض المناسب.

فالحكم الذي تتوصل إليه السلطة العامة لايوصف بكونه حكماً شرعيا إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :

١- أن يكون متفقاً مع روح الشريعة ، معتمدا على أصولها الكلية وقواعدها الشاملة . وهي بطبيعتها قواعد لاتقبل التغيير أو التبديل كما لاتختلف باختلاف الزمان أو المكان . ولا تخضع في ثبوتها أو نفيها لاجتهاد المجتهدين ومن أنكرها يعد خارجا عن الإسلام . ذلك لأن الإيمان بها يعتبر المعيار الفاصل بين المسلم وغير المسلم .

٢- أن يكون الحكم الذي توصلت إليه السلطة العامة غير مخالف لدليل من الأدلة التفصيلية التي تقرر شريعة للناس ، وهي تشمل الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية بطريقة واضحة وحاسمة في جانب المنع أو التخيير بحيث إذا مورست السلطة خارج هذا النطاق فإن قرارات السلطة العامة تعتبر باطلة ، ويجب ردها . وهو مايقرره الإمام الآمدي بقوله " وإنما يمكن نقضه - حكم الحاكم - بأن يكون حكمه مخالف

---

(١) أحمد سكر - رسالته في مقاصد الشريعة ص ٢٩٠ .

لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي وهو ماكانت العلة فيه منصوصة . أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع .ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظني من نص أو غيره فلا ينقض ماحكم به في الرتبة ..." [1] . وعلى ذلك فإذا ما مورست السلطة خارج هذه الضوابط فإن قراراتها تكون باطلة وذلك في كل الحالات التي يكون فيها القرار مخالفا لدليل قطعي أو قاعدة كلية أو أصل شامل من أصول الشريعة أو كان الدليل ظنيا والحاكم غير مجتهد ، أو كانت ممارسة السلطة تتعارض مع مصلحة المجتمع الإسلامي .

ويجب على القضاء العادي أو الإداري أو قضاء المظالم في أي صورة يوجد عليها في المجتمع الإسلامي ، أن يتصدى للقرارات ، والقوانين المخالفة للقانون الإسلامي ، لأن شرعية هذه القرارات ، تتحدد بما رسمه الشارع من ضوابط وقيود وغايات وأهداف ومقاصد بينتها أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية ، بحيث يكون للقضاء الحق وعليه الالتزام بأن يحكم ببطلان القرارات والقوانين المخالفة للقانون الإسلامي ولا يجوز الإحتجاج هنا بأن تدخل القضاء في أعمال السلطات الأخرى يعد إعتداء عليها ويخل بمبدأ الفصل بين السلطات على النحو المستقر عليه في الفقه الدستوري الوضعي . وذلك لأن فهمنا لمبدأ الفصل بين السلطات في الفقه الإسلامي يجب أن يتحدد على ضوء الذاتية الخاصة بالنظام الإسلامي ، الذي انتهينا فيه الى ماسبق أن أبديناه في شأن نظرية السيادة في الدولة الإسلامية وهو أن الأمة لاتملك أدنى مظهر للسيادة ، وإنما تتحدد هذه السيادة في الإرادة الإلهية ، ذلك أن كل سلطة بشرية وكل عمل او تصرف وكل إرادة إنما تستمد أساس وجودها من إرادة الله المقدسة ، والتي تعتبر مصدرا للسيادة ومن ثم فهي سلطات منفذة لاتعمل ابتداء وإنما تعمل إبتناء الأمر الذي يهدد شرعية قراراتها المخالفة للقانون . والبطلان هنا يترتب بقوة القانون الإسلامي دون حاجة الى نص يقرره .. إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد" [2] . فهذا النص يقرر القاعدة العامة في البطلان كجزاء لكل تصرف غير شرعي .

---

(١) الآمدي : الاحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص١٥٨ .ولمزيد من التفصيل أنظر رسالتنا " رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة " المجلد الثالث ص ٧٦٤ وما بعدها

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه " في كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ، ورد محدثات الامور ج ٣ /١٣٤٤ عن عائشة رضي الله عنها .

ويقرر البعض [1] أن البطلان في هذه الحالة لايحتاج أيضاً إلى حكم قضائي يرتبه .. وهو مالا نوافق عليه لأنه يجب أن نفرق بين مخالفة النصوص القطعية ، ومخالفة النصوص الظنية محل الإجتهاد وفي الحالة الأخيرة إذا خالف الحاكم نصا ظنيا وكان مجتهداً .. فلا يجوز القول بالبطلان لأن حكم الحاكم فيما هو مختلف فيه قاطع للنزاع [2] . إلى جانب أنه يلزم تدخل القضاء لتقرير البطلان وإلا تذرع الغالبية من عدم الخضوع لقرارات السلطات العامة بزعم مخالفاتها للشريعة . وقد تكون غير ذلك في الحالة الوحيدة التي يمكن القول فيها بالبطلان دون حاجة الى حكم قضائي ؟ فهي في كل الحالات التي يكون القرار فيها مخالفاً لدليل قطعي ، أو ما علم من الدين بالضرورة .

المبحث الثاني
عزل الحكام كجزاء لمخالفة القانون الإسلامي

قررنا فيما سبق أن السمة الأساسية ، التي تتميز بها الدولة الإسلامية باعتبارها دولة من طراز خاص وطبيعة متميزة ، أنها محكومة بقواعد إلهية يتحتم على السلطة العامة أن تعمل في نطاقها ، وقد سقنا الأدلة العديدة على حتمية التزام السلطة السياسية في الدولة الإسلامية بالقانون الإسلامي .

والقانون الإسلامي الذي تلتزم به السلطة السياسية في الدولة الإسلامية ، بينته مصادر المشروعية في الفقه الإسلامي .

وبصفة عامة فإن الشريعة الإسلامية حينما حددت مصادر المشروعية في القانون الإسلامي لم تعطها لحاكم ، كما أنها ليست للأمة ، وهذا مسلم به كقاعدة عامة ، غير قابلة

---

(١) د. علي جريشة – أركان الشريعة الإسلامية ص٥٩ .

(٢) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ٧٥– ٧٧ .

للتشكك فيها أو التردد في قبولها ، وذلك لأن " الأحكام كلها تلقتها الأمة عن نبيها . لاتحتاج فيها الى الإمام والإمام منفذ لما شرعه الرسول [١] .

أما السلطة السياسية فلا تعدو أن تكون منفذة للقانون الإسلامي حسبما بينته مصادره ولا يكون للسلطة السياسية الحق في إصدار تشريعات تخرج عن الإطار العام الذي حددته هذه المصادر ويتحدد دورها في نطاق الأحكام الاجتهادية " وهي بدورها تخرج عن نطاق الأحكام القطعية في الشريعة الإسلامية [٢] .

وذلك لأن المبدأ هو : لا إجتهاد مع نص قطعي الثبوت والدلالة ، أما نطاق عمل السلطة السياسية في نطاق الأحكام الإجتهادية فهو مشروع وذلك إذا ماتوافرت في السلطة السياسية الشروط والأوضاع التي إشترطها القانون الإسلامي لمن يتصدى للاجتهاد .

فإذا كان عمل السلطة في هذا النطاق ، فإن لها الحق في إصدار لوائح وقوانين طبقا لما يطرأ من المصلحة أو المفسدة ، وهذا بالطبع مشروط بعدم مخالفة هذه القرارات والقوانين لأي قاعدة عامة أو نص قطعي أو قاعدة كلية أو إجماع كما سبق أن أشرنا . [٣] أما إذا لم تتوفر في السلطة السياسية الشروط التي يتطلبها الشرع في إصدار القرارات والقوانين ، أو كانت هذه القرارات والقوانين مخالفة لقواعد الشريعة المحكمة ، فإن هذه القرارات والقوانين باطلة ولا يجوز العمل بها وتعتبر من قبيل الهوى والإستبداد فلا يجوز الالتزام بها إلا لضرورة ملجئة بشرط أن لاتكون كفراً بواحا .

وفي حالة الإصرار على المخالفة يجب عزل المخالف لقواعد القانون الإسلامي إذ لم يلتزم بالرجوع الى حكم القانون الإسلامي .

وأسباب العزل كثيرة ومتعددة [٤] . وما يعنينا في هذا المجال هو ما يتعلق بمخالفة قواعد الشريعة .

---

(١) محمد بن الحسن السير الكبير ج ٢ ص ١٣٢ ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٨ .
(٢) يراجع في هذا المعنى - محمد بن الحسن شرح السرخي - السير الكبير ج ٢ ص ١٨٢، ج١ ص ١١٦
(٣) المرحوم الأستاذ عبد القادر عودة - السلطات في الدولة الإسلامية ص ٩-١٠ .
(٤) تراجع رسالتنا ، رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة المجلد الرابع ص ١٠٠٦- ١٠٩٤ .

وقد سبق أن أكدنا – في أكثر من موقع – أن الشريعة الإسلامية وما تتضمنه من أحكام هي المحور الأساسي للمجتمع الإسلامي والمعيار المميز للأمة الإسلامية وهي سبب وجودها من الناحية السياسية والإجتماعية لأن الشريعة الإسلامية هي التي صاغتها . وعلى أساسها وجد بنيانها القانوني كمنظمة سياسية ، وهذا يؤدي بالطبع إلى وجوب كفالة تطبيق الشريعة الإسلامية . هذا بالإضافة الى أن الحكومة الإسلامية هي حكومة خلافة أولاً وقبل كل شيء ، وهذا بدوره يجعلها مقيدة بما يحتمه ذلك من ضرورة كفالة تطبيق القانون الإسلامي ، وإلا انسحب عنها هذا الوصف .

وقد كان هذا الواجب يمثل الخط الواضح والمنهج المتبع خلال عصر الخلافة الراشدة . إلا أنه نتج عن خلافة الواقع وهي التي تولى فيها حكام لم يلتزموا بما يو جبه الشرع ، أن تعطل كثير من القواعد القانونية ، وكان أول مظهر من مظاهر هذا الإخلال بالنسبة لعدم تطبيق القانون الإسلامي متعلقا بالقواعد الدستورية في الدولة الإسلامية . ذلك أن نظام الإسلام في السياسة والحكم قد نحى عن التطبيق ، قبل أن ينحي غيره من جوانب التشريع الإسلامي [1]

سواء أكان ذلك متعلقا بالقواعد الدستورية المتعلقة بشكل الدولة ، نتيجة لاستخدام القوة في الوصول الى السلطة واحتكار السلطة السياسية وأخذ البيعة بالقوة الجبرية على يد بني أمية أم كان هذا الإخلال متعلقا بالقواعد الدستورية التي تشكل دعائم النظام السياسي الإسلامي ، كالإخلال بمبادئ الشورى والعدالة . ولم يتحقق الإخلال بفروع القانون الأخرى إلا في وقت حديث نسبيا نتيجة لحركة المد الاستعماري التي كانت تستهدف أول ماتستهدف النيل من الوحدة الإسلامية ، وبث المنهج العلماني كأسلوب تنتهجه الدول الإسلامية وما يترتب عليه من إستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية .

كما تحقق الإخلال بهذا الواجب – تطبيق الشريعة الإسلامية –كما أشار إلى ذلك الدكتور السنهوري ، نتيجة حالة الركود التي تحققت بعد الحركة العلمية العظيمة

(١) استاذنا الدكتور / احمد كمال أبو المجد – نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص ٢٧

على يد فقهاء المذاهب الإسلامية الأربعة [1] ، والتي لازلنا نعتمد على ما انتهت إليه في استخلاص واستنباط القواعد القانونية التي يجب أن يلتزم بها المسلمون ، سواء في مجال القانون العام أو القانون الخاص .

ولقد نتج من ذلك كله وعن حركة الركود التي عمت العالم الإسلامي أن ابتعد الفقه الإسلامي من حركة النهضة التي كان يمكن أن تعطيه مكانا مرموقا وبارزا بين الأنظمة القانونية الكبيرة في العصر الحديث .

وفي مجال تأثير هذا الإخلال أو البعد عن تطبيق القانون الإسلامي على ولاية الحكام ، فإن ذلك يختلف باختلاف نوع المخالفة ، فقد يكون العمل مخالفا لنص قطعي وقد يكون مخالفا لنص ظني ، وقد يستعين الحاكم بقانون أجنبي .

الفرض الأول : حالة مخالفة نص قطعي :

لاخلاف بين الفقهاء في أن من يقدم على ذلك يستحق العزل ، لأن الخروج على النصوص القطعية في الشريعة الإسلامية يعتبر في الوقت ذاته خروجا عن الإسلام ويستحق من يقدم عليه العزل عن طريق أهل الحل والعقد وهم ممثلو الأمة وأهل الحل والعقد فيها وإذا لم ينعزل بعزلهم إياه حق للأمة تنحيته ولو بالقوة عند الضرورة والإقتضاء بشرط أن تأمن الأمة الفتنة .

الفرض الثاني :

إذا كانت المخالفة تتعلق بنص ظني فإن ذلك يختلف باختلاف توفر الشروط التي يجب توفرها فيمن يتصدى لإصدار القرارات ، فإذا كان مجتهداً وانتهى رأيه إلى إصدار قرار في نطاق الأحكام الاجتهادية فلا يستحق العزل . أما إذا كان غير مجتهد وخرج عن الأحكام الإجتهادية التي انتهى إليها فقهاء الأمة فإن ذلك يعتبر اتباعا للهوى وجنوحا نحو الاستبداد والتسلط يستحق المقدم عليه العزل ولا بد أن يتم ذلك من خلال أهل الحل والعقد ، وبما لا يؤثر على وحدة صفوف الأمة .

---

(١) اما المذهب الزيدي في اليمن فقد ظل باب الاجتهاد فيه مفتوحا الأمر الذي أدى الى إثراء الفقه الزيدي عن طريق فقهائه المجددين .

الفرض الثالث :

وهو حالة الاستعانة بقانون اجنبي ، فإذا أقدمت السلطة العامه على العمل بالقوانين الأجنبية فإن الأمر لايخلو من أحد أمرين

الأول : إذا كان القانون الأجنبي لايتعارض مع الشريعة الإسلامية سواء كان ذلك بالسبة لقواعدها العامة وأصولها الكلية ، أم كان بالنسبة للفروع الفقهية المختلفة وأدلة الشريعة التفصيلية ، فإن ذلك مسموح به إذا كان يحقق مصلحة عامة لأن العمل بهذا القانون أدت إليه المصلحة والمصلحة مصدر من مصادر التشريع .

الثاني : أما إذا كان هذا القانون متعارضا مع القانون الإسلامي أو قواعده الكلية أو أدلته التفصيلية فإن ذلك غير جائز ويعد إخلالا خطيرا بوجوب التزام السلطة السياسية بتطبيق القانون الإسلامي ، وذلك من شأنه أن يقلب النظام كله من أساسه ويجعله نظاما غير إسلامي ، ويكون من أقدم على ذلك واجب العزل لأنه يحكم بغير ماأنزل الله وهو مالم تجزه قواعد الشريعة الإسلامية [1] ، والفيصل في ذلك هو مايراه أهل الحل والعقد باعتبارهم يمثلون الأمة .

ولعل أخطر ماوقعت فيه الدول الإسلامية هو البعد عن قوانينها حين استبدلت بها قوانين شعوب أخرى لاتتلاءم معها مما أدى الى أن تفقد الأمة الإسلامية أهم مقوماتها وأساس كيانها [2] .

كما أدى هذا البعد أيضا الى ضرورة أن تنسحب عن هذه الدول صفة كونها اسلامية .

فإذا أخفقت السلطة السياسية بأن استبعدت القانون الإسلامي ، أو استعانت بقانون يتعارض معه ، أو لم تكفل تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها فإنها تكون واجبة العزل إذا لم تعد الى حظيرة القانون الإسلامي وتزال كل المخالفات التي وقعت خلافا لما يقضي به الشرع اللهم إلا إذا أوجبت الضرورة قبول هذا النظام وفي هذه

---

(١) يراجع في ذلك تفصيليا السنهوري الخلافة ص ٢٠٦

(٢) رشيد رضا - الخلافة ص ٩١، ٩٢ .

الحالة تخرج عن نطاق الحكومة التي أوجبها الإسلام [1] وبشرط ألا تصل هذه القرارات الى حد الكفر البواح .

وبعد ...... أتجه إلى الله عز وجل بالحمد له جل جلاله على ما أمدني به من عون ، وما بثه في من عزم في أن أقدم هذا المصنف استكمالا لما بدأته منذ أكثر من ربع قرن في إجلاء النظرية السياسية في الإسلام ومبادئ نظام الحكم الذي يؤسس عليه ، والأمل في الله معقود في أن يوصل العون لخدمة شريعته ودينه . وعلى الله قصد السبيل .

الدكتور/ فؤاد محمد النادي
دبي - في غرة رمضان المبارك ١٤١٩ هجري
١٩ من ديسمبر ١٩٩٨م

---

(١) السنهوري – الخلافة ص ٣٢٤ .

ثبت بأهم مصادر البحث

أولاً : القرآن الكريم وكتب التفسير

القرآن الكريم

ابن كثير — الحافظ عماد الدين أبي الفدا إسماعيل بن كثير الدمشقي . تفسير القرآن العظيم – مطبعة المنار – القاهرة .

إسماعيل حقي — تفسير روح البيان .

البيضاوي — عبد الله بن عمر بن علي الشيرازي المعروف بناصر الدين البيضاوي – تفسير البيضاوي – المطبعة العثمانية المصرية ١٣٠٥ هجرية .

أبو حيان — أوحد البلغاء والمحققين وعمدة النحاة والمفسرين أثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي – البحر المحيط .

الثعالبي — جواهر الحسان في تفسير القرآن .

الطبرسي — أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي من علماء الامامية في القرن السادس الهجري . مجمع البيان في تفسير القرآن – مكتبة الحياة ، بيروت .

الطبري — أبو جعفر محمد بن جرير الطبري – جامع البيان في تفسير القرآن – مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ – فخر الدين

الرازي — محمد بن عمر الرازي . – مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير دار الفكر العربي ١٩٨١م .

الزمخشري — تاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري . – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٧٢م .

القرطبي — أبو محمد عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي – الجامع لأحكام القرآن الكريم ١٩٧٣م .

العجيلي	سليمان بن عمر العجيلي الشافعي - الشهير بالجمل - الفتوحات الالهية لتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية - مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة .

محمد رشيد رضا	تفسير المنار - دار المنار الطبعة الأولى ١٩٢٨ والطبعة الرابعة ١٩٥٤

ثانياً : مصادر الحديث النبوي .

ابن الأثير	أبو الحسن على بن محمد بن محمد بن عبد الكريم - النهاية في غريب الحديث والأثر - المكتبة العلمية - بيروت .

ابن حجر	الحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر - فتح الباري بشرح البخاري - المطبعة السلفية الطبعة الثانية ١٤٠٥ هجرية .

ابن عبد البر	- جامع بيان العلم وفضله تحقيق أبو الأشبال الزهيري دار ابن الجوزي - دمشق .- الدرر في إختصار المغازي والسير - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

ابن كثير	الحافظ عماد الدين أبو الفدا -الفصول في اختصار سيرة الرسول - طبعة الوكالة العامة - الطبعة الأولى ، دمشق .

ابن ماجه	الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني- سنن ابن ماجه طبعة دار الكتب العربية القاهرة ١٩٥٢ وطبعة دار احياء التراث العربي - وطبعة المكتبة العلمية بيروت .

أبو داود	الإمام أبو داود سليمان الأشعث السجستاني . - سنن أبي داود . طبعة دار احياء السنة النبوية القاهرة .

ابو داود	أبو داود سليمان بن داود الجارود المعروف بالطيالسي - مسند الطيالسي - دار المعرفة بيروت .

أبو عبد الله | الإمام أحمد بن محمد بن حنبل . - مسند الإمام أحمد - مطبعة دار الفكر .

البخاري | أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن بردزيه . - صحيح البخاري - طبعة دار الشعب - القاهرة .

الترمذي | أبو عبد الله محمد بن عيسي ابن سورة الترمذي .- صحيح الترمذي طبعة ١٢٩٢ هجرية .

الجرجاني | إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي .- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما أشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس - مكتبة التراث حلب .

السيوطي | جلال الدين السيوطي .- الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد القاهرة - ١٣٥٣ ، وطبعة دار الكتب العلمية - بيروت .- جامع الأحاديث الذي ضم مؤلفات الإمام السيوطي (الجامع الكبير - الجامع الصغير وزوائده) طبعة دار المنار .

الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر . | الموطأ .

الإمام مسلم | أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري . - صحيح مسلم بشرح النووي . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - دار احياء الكتب العربية - وطبعة دار الشعب .

ثالثاً : المراجع الشرعية والقانونية :

الدكتور ابراهيم الدسوقي الشهاوي | الحسبة في الإسلام مكتبة العروبة ١٩٦٢م - ١٣٨٢ هجرية القاهرة .

ابن حزم — الحافظ ابن محمد علي بن أحمد بن سعيد حزم الأندلسي الظاهري – الفصل في الملك والأهواء والنحل – مطبعة الخاتمي ١٣٢١ هجرية – المحلى طبعة منبر الدمشقي القاهرة ١٣٤٨ هجرية .

ابن فرحون — محمد بن فرحون العمري – تبصرة الحكام – المقدمة طبعة دار الشعب والمطبعة الازهرية ١٩٣٠م .

ابن الشاط — سراج الدين أبي القاسم بن عبد الله . إدرار الشروق على أنواء الفروق مطبوع مع الفروق دار أحياء الكتب العربية ١٣٤٤ هجرية .

ابن طباطبا — محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي – الفخري في الآداب السلطانية طبعة دار احياء الكتب العربية.

ابن سعد — ابو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع البصري الزهري المعروف بابن سعد . – الطبقات الكبرى – دار صادر بيروت .

الأصفهاني — أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني – شرح مطالع الأنظار

الأشعري — علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل ابو الحسن الأشعري . – مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة ١٩٥٠م .– شرح الأصول الخمسة .

الآمدي — سيف الدين أبو الحسن بن أبي على بن محمد – الإحكام في أصول الأحكام طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٧ – غاية المرام في علم الكلام .

أطفيش	شرح النيل وشفاء العليل المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٣ هجرية .
ابن الجوزي	عبد الرحمن بن علي بن محمد بن جعفر الجوزي .- الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم. – سيرة عمر بن الخطاب .
ابن القيم	شمس الدين ابي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية . – إعلام الموقعين عن رب العاليم – راجعه طه عبد الرؤوف – مطبعة الكليات الأزهرية ١٣٨٨ هجرية .- أحكام أهل الذمة .- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .
ابن الأثير	أبو الحسن على بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيرازي الجزري الملقب بعز الدين . – الكامل في التاريخ – المطبعة المنيرية القاهرة ١٣٤٨ هجرية .
ابن الهمام	كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بان الهمام .- شرح فتح القدير على الهداية – المطبعة الأميرية ١٣١٦ هجرية ، فتح القدير مطبعة مصطفى محمد .
ابن تيمية	تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيميه الحنبلى – السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور دار الشعب ١٩٧٠ ، وطبعة دار المعرفة بلبنان . وطبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٣٨٦ هجرية .- الحسبة فى الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية مطبعة البيان بدمشق ١٩٦٧ .- منهاج السنة فى نقض كلام الشيعة والقدرية – المطبعة الأميرية – القاهرة ١٣٤١ هجرية والجزء الأول من النسخة المحققة من الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة العروبة القاهرة ١٩٦٢م .- مجموعة فتاوي ابن تيمية طبعة المملكة العربية السعودية .

ابن قتيبه	أبو محمد بن عبد الله بن مسلم .- الامامة والسياسة – مطبعة النيل القاهرة ١٩٠٤م
ابن قدامة	أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي . – المغني طبعة دار المنار ، والمغني على مختصر الخرقي طبعة ١٣٤٨ هجرية .
ابن نجيم	البحر الرائق شرح كنز الدقائق .
ابن هشام	أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري. – السيرة النبوية – مكتبة الكليات الأزهرية – مراجعة طه عبد الرؤف ١٩٧٤م وطبعة الحلبي ١٩٥٥م .
الامام أبو الأعلى المودوي	– الحكومة الإسلامية تعريب أحمد إدريس – المختار الإسلامي ١٩٧٧م- نظرية الإسلام وهديه دار الفكر بيروت . – منهاج الإنقلاب الإسلامي دار الفكر بيروت .- تدوين الدستور الإسلامي دار الفكر بيروت .
أبو الوفا التفتازاني	– علم الكلام وبعض مشكلاته .
أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني	– الكافي من الأصول – طبعة طهران ١٣٧٥ هجرية .
أبو عبيد	القاسم بن سلام – الأموال – المكتبة التجارية – القاهرة – ١٣٥٣ هجرية .
أبو يعلي	محمد بن الحسين الفراء الحنبلي- الأحكام السلطانية – الطبعة الثانية – مصطفى الحلبي ١٩٦٦م – القاهرة .
أبو يوسف	يعقوب بن إبراهيم .الخراج المطبعة السلفية – ١٣٩٦ هجرية.
الايجي	عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي- المواقف بشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني مطبعة السعادة ١٩٠٧م .

الشافعي	الامام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي . – الأم – المطبعة الأميرية – ١٣٢٦ هجرية .
البغدادي	أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي . – أصول الدين الطبعة الأولى – استانبول ١٣٤٦ هجرية . – الفرق بين الفرق – تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد .
البزدوي	أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي . – أصول الدين تحقيق هانز بيترلتس .
التفتازاني	سعد الدين محمود مسعود بن عمر .– شرح السعد على العقائد النسفية – طبع حجروبه ستة عشر حاشية وهي حاشية الخيالي ، حابرشية بابردى ، حاشية فهربادي ، حاشية بحربادي ، حاشية بروعي ، حاشية الكستلي ، حاشية صلاح الدين ، حاشية محي الدين عصام الدين ، حاشية بروه . حاشية فرحة ، حاشية أبو شامة ، حاشية فتح الماجة . حاشية إيضاح شرح العقائد ، حاشية ملا إلياس ، حاشية غناء . الإصباح عن المصباح ، حاشية رمضان ، حاشية الكوراني . (مكتبة جامعة القاهرة) .– شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين المسمى بشرح السعد على المقاصد الأستانة ١٣٠٥ هجرية .– شرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي طبعة مصطفى الحلبي .
الجيلاني	عبد القادر الجيلاني. الغنية
الحصكفي	محمد علاء الدين– الدر المختار شرح تنوير الأمصار – المطبعة العثمانية تركيا .
الفتوحي	منتهى الإرادات

الجويني	أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني .- الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق د / محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مطبعة السعادة - القاهرة .
القرافي	العلامة أحمد بن إدريس عبد الرحمن الصنهاجي المالكي . - الفروق - دار احياء الكتب العربية القاهرة ١٣٤٤ هجرية .
الشهرستاني	أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني . الملل والنحل - مؤسسة الخانجي القاهرة - ١٣٢١ هجرية .
الشربيني	محمد بن الشربيني الخطيب . - مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج - مطبعة الحلبي ١٩٣٣ .
الشاطبي	الموافقات في أصول الشريعة - المطبعة السلفية ١٣٤١ هجرية .
الشيباني	الإمام محمد بن الحسن الشيباني . - السير الكبير شرح السرخسي - مطبعة دار المعارف النظامية - حيدر اباد - ١٣٣٥ هجرية .
الكساساني	علاء الدين أبو بكر .- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع الطبعة الأولى - القاهرة - ١٩١٠م .
الطبري	أبو جعفر محمد بن جرير الطبري . - تاريخ الرسل والملوك - طبعة دار المعارف .
الدهلوي	شاه ولي الدين المحدث الدهلوي . - حجة الله البالغة - المطبعة المنبرية - القاهرة .
الرازي	فخر الدين محمد بن عمر الرازي . - الأربعين في أصول الدين - حيدر أباد ١٣٥٣ هجرية .

الشوكاني — محمد بن علي بن محمد الشوكاني - نيل الاوطار - الطبعة الثانية مطصفى الحلبي - ١٩٥٢م .

الغزالي — حجة الإسلام أبي حامد محمد محمد بن محمد الغزالي . - احياء علوم الدين - طبعة دار الشعب ١٩٦٩م . وطبعة صبيح - وطبعة مصطفى الحلبي تحقيق الدكتور بدوي طباعة ١٩٧٥م .- فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية أو المستظهري في الرد على الباطنية تحقيق د / عبد الرحمن بدوي - الدار القومية ١٩٦٤م .- الاقتصاد في الاعتقاد مطبعة عيسى الحلبي القاهرة . - التبر المسبوك في نصائح الملوك - مكتبة الجندي القاهرة . وطبعة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م .

القلقشندي — أبو العباس أحمد بن علي .- مآثر الانافة في معالم الخلافة - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد - الكويت .

السيد صبري — مبادىء القانون الدستوري ١٩٤٩ .

الرملي — شمس الدين محمد أبي العباس الرملي .- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - مطبعة مصطفى الحلبي - ١٩٣٨م .

الماوردي — أبو الحسين محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي .- الأحكام السلطانية - مطبعة الحلبي - القاهرة ١٩٦٦م .- أدب الدنيا والدين - مطبعة مصطفى الحلبي ١٣١٨ هجرية .

المسعودي — أبو الحسن على بن الحسين بن علي .- مروج الذهب ومعادن الجوهر دار الشعب - القاهرة .

الملطي	أبو الحسن بن محمد بن أحمد . - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع استانبول ١٩٣٦م .
المكاشفي طه الكباشي	تقنين الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة - الزهراء للاعلام العربي ١٩٦٨م.
الكمال بن ابي شريف	المسامرة في شرح المسايرة للكمال بن الهمام الطبعة الثانية - مطبعة السعادة - ١٣٤٧ هجرية .
أحمد إبراهيم الشريف	- دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة .
أحمد أمين	ضحى الإسلام - مكتبة النهضة القاهرة .
الدكتور أحمد جلال محمود حسن	حرية الرأي في الميدان السياسي - رسالة دكتوراه - كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية ١٩٨٥ .
أحمد طه السنوسي	الجنسية في التشريع الإسلامي .
الدكتور أحمد عبد المنعم البهي	نظام الحكم في الإسلام محاضرات بكلية الشريعة والقانون .
الدكتور أحمد كمال أبو المجد	- نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ، محاضرة بقاعة الشيخ محمد عبده الموسم الثقافي ١٩٦٠/١٩٦١م .- منهج الإسلام في تربية الفرد والجماعة من مطبوعات الاتحاد الاشتراكي بالقاهرة .- حوار لا مواجهة - القاهرة ١٩٨٥ .
الشيخ أحمد هريدي	نظام الحكم في الإسلام . مجموعة المحاضرات التي القيت على طلاب دبلوم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٥م .
الدكتور أحمد يونس سكر	- مقاصد الشريعة رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ١٩٧١م .
أويس وفا	إبن محمد بن أحمد بن خليل بن داود . - منهاج اليقين .

الدكتور أنور أحمد رسلان — الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي - رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٧١ .

الدكتور بدر الدين عبد المنعم شوقي — - مركز الأجانب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الخاص رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٧١م .

الدكتور توفيق الشاوي — - سيادة الشريعة الإسلامية في مصر .- فقه الشورى والاستشارة – دار الوفاء للطباعة والنشر بالمنصورة ١٩٩٢م .

– تقنين الشريعة في مجلس الشعب – إدارة النشر مجلس الشعب المصري .

الدكتور ثروت بدوي — النظم السياسية ١٩٧٠م .

الدكتور جمال الدين الرمادي — - الشورى دستور الحكم الإسلامي سلسلة الكتب الإسلامية – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية العدد ٨٧ .

سيدي جعفر الكتاني — - أهل الذمة .

الدكتور حامد سلطان — - أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية – دار النهضة ١٩٧٤م .

الدكتور حسن الشاذلي — المدخل للفقه الإسلامي طبعة جامعة الكويت ١٩٧٧م .

الدكتور حسن إبراهيم حسن والدكتور علي إبراهيم حسن — - النظم الإسلامية مكتبة النهضة ١٩٦٢م .

الدكتور حسني جابر — العلاقات الدولية في الإسلام ١٩٧٥م .

حيدر بامات — مجالس اسلام ترجمة أكرم زعيتر .

الدكتور رشاد خليل — مفهوم المساوة في الإسلام .

الدكتور زكريا البري — أصول الفقه الإسلامي .

الدكتور زكي الدين شعبان — أصول الفقه الإسلامي

صافيناز كاظم — الحقيقة وغسيل المخ - الزهراء للإعلام العربي ١٩٧٥م

الدكتور صبحي عبده سعيد — السلطة والحرية في النظام الإسلامي دار الفكر العربي ١٩٨٢م .

الدكتور صوفي حسن أبو طالب — تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية طبعة مجلس الشعب في مصر .

الدكتور طعيمة الجرف — مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٣م . - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي .

الدكتور سعيد عبد المنعم الحكيم — الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون ١٩٧٦م .

الدكتور سليمان محمد الطماوي — - السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي - دار الفكر العربي١٩٧٤م .- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة - دار الفكر العربي ١٩٧٦م .

سيد أمير علي — - روح الإسلام تعريف عمر الديراوي دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٨م .

الشيخ سيد سابق — عناصر القوة في الإسلام .

ظافر القاسمي — نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي . دار النفائس الطبعة الثالثة ١٩٨٧م - بيروت

عباس محمود العقاد — الديمقراطية في الإسلام .

القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي — - شرح الأصول الخمسة - مطبعة الاستقلال ١٩٦٥م .
- المغني في أبواب العدل والتوحيد تحقيق الإمام الأكبرالشيخ عبد الحليم محمود . د / سليمان دنيا . راجعه

	د / ابراهيم مدكور باشراف الدكتور طه حسين - الدار المصرية للتاليف والنشر .
عبد الجليل شلبي	صور إستشراقية - الكتاب الأول سلسلة البحوث الإسلامية ١٩٧٨م .
الدكتور عبد الحميد متولي	القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٨٦م . - مبادىء نظام الحكم في الإسلام الطبعة الثانية .
الدكتور / عبد الرزاق السنهوري	الخلافة رسالة بالفرنسية عام ١٩٢٦ . الوسيط في القانون المدني .
الدكتور عبدالخالق حسن أحمد	المدخل لدراسة القانون وفقاً لقوانين دولة الإمارات العربية المتحدة - دار البيان - الطبعة الرابعة ١٩٩٠.
عبدالقادر عودة	الإسلام وأوضاعنا القانونية - دار الكتاب العربي ١٩٥١م - الإسلام وأوضاعنا السياسية - ١٩٦٧م . - السلطات في الدولة الإسلامية - مكتبة المنار بالكويت - التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي طبعة ١٩٦٨م .
عبدالله بن أبي القاسم	شرح الأزهار
الدكتور عبدالله مرسى مسعد	القضاء الإداري ومبدأ سيادة القانون في الإسلام رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة الإسكندرية ١٩٧٢.
عبدالمتعال الصعيدي	السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين.
الدكتور عبدالكريم زيدان	أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالقاهرة . - الفرد والدولة - مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٩٨٥م .
الشيخ عبدالوهاب خلاف	-السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية - دار الانصار القاهرة ١٩٧٧م

- أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي .

الدكتور علي جريشه	- المشروعية الإسلامية العليا - رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٧٥م . -شريعة الله حاكمة - مكتبة وهبة ١٩٧٥م . - أصول الشرعية الإسلامية - مكتبة وهبة ١٩٧٩م . - أركان الشرعية الإسلامية وحدودها وآثارها .
الدكتور علي عبدالواحد وافي	- حقوق الإنسان في الإسلام .
الدكتور علي محمد حسنين	- رقابة الأمة على الحكام رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٧٩م . وطبعة المكتب الإسلامي ببيروت ١٩٨٨م .
الدكتور علي منصور	الشريعة الإسلامية والقانون الدولي .
الدكتور فتحي الدريني	خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٢م .
الدكتور فتحي عبدالكريم	نظرية السيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة - رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٧٤م .
الدكتور فتحي عثمان	دولة الفكرة .
الدكتور فؤاد العطار	النظم السياسية ١٩٦٨م .
الدكتور فؤاد محمد النادي	المبادئ الدستورية العامة دراسة مقارنة باحكام الفقه الإسلامي ١٩٧٥م . - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة - الكتاب الأول من موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام - تقنين الشريعة الإسلامية في الجمهورية العربية اليمنية بحث منشور بالعدد الثاني من

مجلة كلية الشريعة بصنعاء ١٩٨٠ . -طرق اختيار الخليفة - رئيس الدولة - في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ١٩٨٠م الكتاب الثاني من موسوعة الفقه السياسي الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام .

- مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي الكتاب الخامس من موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام . - تقنين الشريعة الإسلامية بين النظرية والتطبيق في ظل التطور الدستوري في جمهورية مصر العربية ١٩٨٦م . - نظرية الضرورة في القانون العام الإسلامي دراسة مقارنة ١٩٨٨ . - المسئولية في الإسلام دراسة مقارنة ١٩٨٦م . - القضاء الإداري وإجراءات التقاضي وطرق الطعن في الأحكام الإدارية ١٩٩٨م .

مركز رئيس الدولة في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون عام ١٩٧٢م . م ٣ مجلدات .

الفيلسوف الجزائري مالك بن نبى	- فكرة كومنولث إسلامي - ترجمة الطيب الشريف - سلسلة الثقافة الإسلامية ١٩٦٠م . - تأملات في المجتمع العربي دار العروبة - القاهرة ١٩٦١م .
الإمام محمد أبو زهرة	- المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام بحث فى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية - أصول الفقه . - العلاقات الدولية فى الإسلام بحث مقدم إلى مجمع البحوث الإسلامية . - العقيدة الإسلامية بحث مقدم بمجمع البحوث الإسلامية - المؤتمر الثانى ١٩٦٥م

محمد أسد	– منهاج الإسلام في الحكم – تعريب منصور محمد ماضي دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٧م .
الشيخ محمد بخيت المطيعى	– حقيقة الإسلام وأصول الحكم .
محمد البنا	– الأمة مصدر السلطات – مقال في مجلة منبر الاسلام ١٣٧٢هجرية .
محمد الحسين آل كاشف الغطاء	–أصل الشيعة وأصولها – المطبعة العربية بالقاهرة ١٩٥٨ .
الشيخ محمد الغزالي	– هموم داعية .
الدكتور محمد السعيد عبد ربه	– بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين
محمد المبارك	– نظام الإسلام (الحكم والدولة) دار الفكر – بيروت ١٩٧٤م .
محمد جواد مغنية	–مع الشيعة الإمامية – بيروت ١٩٦٦م .
الدكتور محسن خليل	– النظم السياسية والقانون الدستوري .
محمد حسين هيكل	– الامبرطورية الإسلامية والأماكن المقدسة .
محمد حسين الزين	– الشيعة في التاريخ – دار الآثار – بيروت.
محمد حميد الله	– دولة الإسلام والعالم .
محمد خلف الله	–الأسس القرآنية للتقدم كتاب الأهالي ١٩٨٤م .
الدكتور محمد رأفت عثمان	– رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي – الطبعة الاولى والطبعة الثانية – دار القلم بدبي – ١٩٨٦م .
محمد رضا المظفر	– عقائد الإمامية – المطبعة العالمية ١٩٧٣م
محمد رشيد رضا	– الخلافة – ١٩٥٤م .
	– الوحي المحمدي .

الدكتور محمد طاهر عبدالوهاب	- معالم مبدأ المشروعية في الدولة الاسلامية والدول المعاصره - رسالة دكتوراه بكلية الشريعة ١٩٨١م
محمد خلف الله	- حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق في الحضارة الإسلامية وفي حضارة العرب بحث مقدم في المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهره
الدكتور محمد زكريا البرديسي	- أصول الفقه الإسلامي الطبعة الثالثة ١٩٦٢م .
الدكتور محمد ضياء الدين الريس	- النظريات السياسية الإسلامية الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٦٧م .
الدكتور محمد سلام مدكور	- القضاء في الإسلام ١٩٦٣م
	- نظرية الاباحة عند الأصوليين والفقهاء (الحكم التخييري) ١٩٦٣م .
	- معالم الدولة الإسلامية مكتبة الفلاح الكويت ١٩٨٣م
محمد عطية الابراشي	- روح الإسلام .
محمد عبدالله السمان	- الإسلام وجها لوجه .
الدكتور محمد عبدالله العربي .	- النظم الاقتصادية - مطبوعات الجامعة العربية نظام الحكم في الاسلام - دار الفكر بيروت ١٩٦٨م .
محمد عبدالله دراز	- بالفرنسية الأخلاق في القرآن .
الإمام محمد عبده	- رسالة التوحيد .
	- الإسلام والنصرانية .
الدكتور محمد عماره	- الإسلام والسلطة الدينية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الثانية ١٩٨٠م العدل الإجتماعي عند عمر بن الخطاب .
مولانا محمد علي	- قواعد الاسلام مطبوع بالإنجليزية لاهور .

الدكتور محمد علي محجوب – مقال بمجلة منبر الإسلام يونيو ١٩٨٥م .

الدكتور محمد كامل عبيد – نظرية الدولة مطبعة البيان بدبي ١٩٩٤م .

الدكتور محمد كامل ليلة –النظم السياسية (الدولة والحكومة) .

الدكتور محمد كامل ياقوت – الشخصية الدولية - رسالة دكتوراه - بحقوق القاهرة

محمد معروف الدواليبي –الدولة والسلطة - دار الصحوة للنشر والتوزيع ١٩٨٤م .

الدكتور محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الإسلام ١٩٦٢م .

– الأموال ونظرية العقد .

محمود الغزاوي –مقتل عثمان .

الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت . – من توجيهات الإسلام دار العلم - القاهرة .

محمود فياض –الفقه السياسى عند المسلمين بحث منشور بمجلة الأزهر المجلد رقم ٢٢ .

الدكتور مصطفى كمال وصفى –المشروعية فى النظام الإسلامى الطبعة الأولى ١٩٧٠م.

مصطفى صبري –موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين .

الدكتور منير العجلانى –عبقرية الإسلام فى أصول الحكم دار النفائس الطبعة الثانية - ١٩٨٨م ، بيروت .

هنري كوربان – تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة جميل معلى بيروت

وهبة الزحيلى –آثار الحرب فى الفقه الإسلامى

وحيد رأفت ووايت إبراهيم – القانون الدستوري

يحيى بن آدم – الخراج .

فهرس أهم الموضوعات